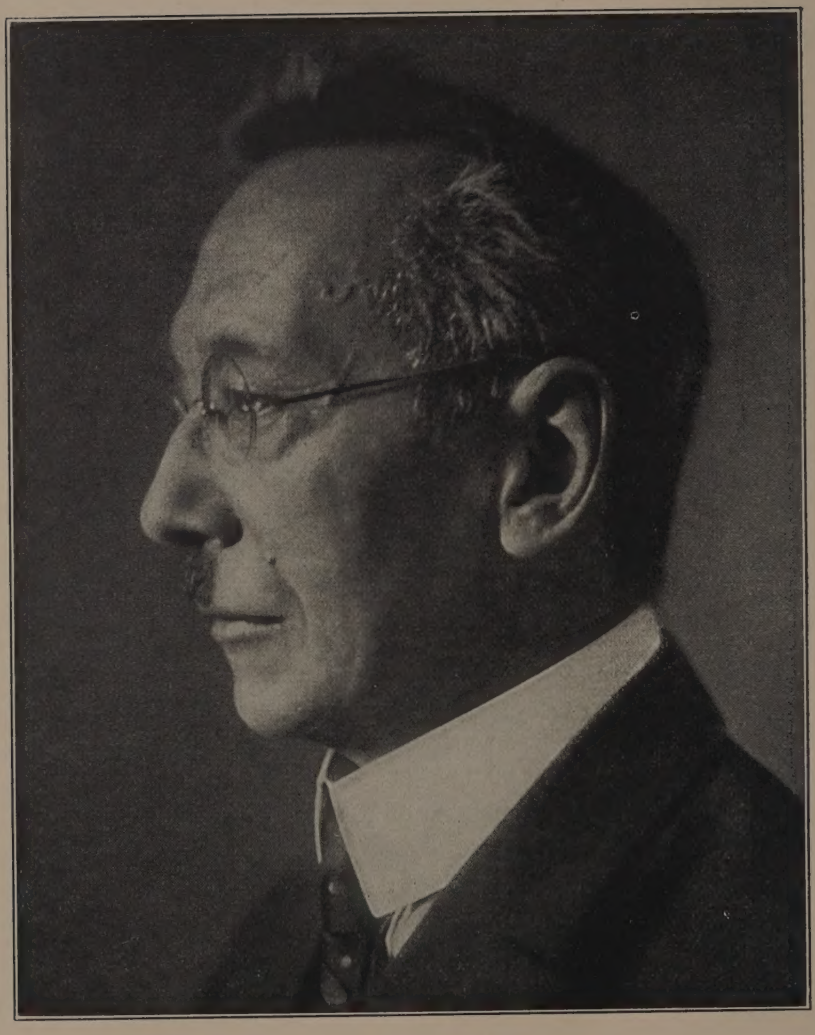
FRITZ JOACHIM VON RINTELEN

ABHANDLUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

104
R476

PHILOSOPHIA PERENNIS I



FESTGABE

JOSEF GEYSER

ZUM 60. GEBURTSTAG

PHILOSOPHIA PERENNIS

ABHANDLUNGEN ZU IHRER VERGANGENHEIT UND GEGENWART

HERAUSGEGEBEN VON

FRITZ-JOACHIM VON RINTELEN

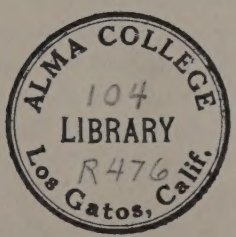
REGENSBURG MCMXXX

DRUCK UND VERLAG VON JOSEF HABBEL

ABHANDLUNGEN ÜBER DIE GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

BAND I

DER PHILOSOPHIA PERENNIS



REGENSBURG MCMXXX

DRUCK UND VERLAG VON JOSEF HABBEL

54889

Alle Rechte vorbehalten

Copyright 1930, by Josef Habbel, Regensburg

ZUM GELEIT

Das vorliegende Werk ſtellt eine vielſeitige Zuſammenarbeit zahlreicher führender Philoſophen verſchiedener Nationen dar. Die Schrift erſcheint als Feſtgabe zum 60. Geburtstage des Münchener Gelehrten Geheimrat Profeſſor Dr. Joſeph Geyſer, der als kritiſcher Vorkämpfer einer realiſtiſch gerichteten Philoſophie auf ariſtoteliſcher Grundlage wegweiſend vorangegangen iſt.

Der Herausgeber hielt es für eine ehrenvolle Dankespflicht, die Zuſammenſtellung dieſer Feſtgabe für ſeinen ſtets verehrten Lehrer, dem er ſich nach dem Tode des ihm unvergeßlichen Clemens Baeumker anſchließen durfte, in die Hand zu nehmen. Anfänglich war nur ein kleinerer Kreis von Mitarbeitern, Schülern und perſönlichen Freunden, des Gefeierten in Ausſicht genommen worden. Jedoch das Intereſſe an dieſem Werke ſtieg ſo ſehr, daß es berechtigt erſchien, einen weiteren Rahmen zu ziehen und vor allem die älteren Herrn philoſophiſchen Fachkollegen vornehmlich katholiſch-weltanſchaulicher Richtung aufzufordern. Desgleichen ſind mehrere Gelehrte, die ſich nicht zu der angegebenen weltanſchaulichen Einheit hinzugehörig fühlen, an der Feſtſchrift beteiligt. Mit den übrigen Autoren verbindet ſie innerlichſt das gemeinſame wiſſenſchaftliche Streben nach Erkenntnis der Wahrheit. — Auch in ausländiſchen Kreiſen wurde der Gedanke einer derartigen größeren Zuſammenarbeit freudig aufgenommen. Wiederholt wurden Aufforderungen zugeſandt, Herren zur Mitarbeit einzuladen, denn man ſei „gern bereit, zu einem ſolch ſympathiſchen Werk der Brüderlichkeit beizutragen". „Nous sommes désireux d'une collaboration amicale," lautete eine in gleich herzlicher Weiſe zuſagende Antwort. Herr Profeſſor Dr. P. W. Hentrich-Valkenburg (Holland) war uns bei dieſer Arbeit der Zuſammenſtellung in dankenswerter Weiſe behilflich.

Es iſt für uns eine große Freude, nunmehr 68 Gelehrte aus 16 verſchiedenen Staaten und Nationen bei dieſem philoſophiſchen Sympoſion zu Ehren Joſeph Geyſers begrüßen zu können. Leider mußten die Herren Profeſſoren P. Pedro Descoqs-Jerſey (England), Auguſt Gallinger-München, A. Kaſtil-Innsbruck, Engelbert Krebs-Freiburg i. Brsg., P. M. J. v. Küenburg-Tokyo, P. Ephrem Longpré-Quaracchi

(Firenze) und Rector James H. Ryan-Washington wieder von der Mitarbeit zurücktreten. —

Als besonders schmerzlich ist der Verlust von zwei hochgeschätzten Gelehrten zu beklagen, die sich an der Mitarbeit beteiligt haben und uns im vergangenen Halbjahr durch den Tod entrissen wurden: Univ.-Professor Dr. Max Ettlinger-Münster und Univ.-Professor Dr. Alberto Gómez Izquierdo-Granada. Wir dürfen ihre letzten wissenschaftlichen Zeilen hier veröffentlichen. —

Möge nun diese Zusammenarbeit so vieler Denker aus der deutschen wissenschaftlichen Welt wie auch aus anderen geistigen Zentren Europas und darüber hinaus zugleich dazu beitragen, das Gemeinschaftsempfinden dieser Kreise zu fördern und zu bestärken. Die Festschrift erhält durch ihre Vielseitigkeit, welche bei aller übernationalen Gemeinsamkeit doch die jeweilige national-kulturelle Wesensart erkennen läßt, ihren ganz besonderen Charakter. Man darf daher hoffen, daß sie in der weiteren Öffentlichkeit, nicht nur von jener Seite, die dem Grundgedanken der Schrift nahesteht, sondern auch in Kreisen, welche das sich hier widerspiegelnde Geistesleben mit Interesse verfolgen, ein gebührendes Echo finden wird.

Es war nur möglich, diese umfangreiche Veröffentlichung in unseren Tagen zunehmender wirtschaftlicher Not durchzuführen, weil sich die Herren Josef Habbel sen. und Dr. Josef Habbel jr., der selbst zu den Schülern Geheimrat Geysers zählt, zu dem größten Entgegenkommen bereitfanden und keine Mühe scheuten, ein derartig großes Werk philosophischer Kultur in ihrem Verlag in Regensburg zu übernehmen. Auch fand der Gedanke und die Verwirklichung dieser Schrift von der bayerischen Staatsregierung, der Stadt München und von Kreisen der deutschen Industrie und des deutschen Landes, insbesondere auch von einer ausländischen Seite aus, weitgehendste Unterstützung. Folgenden Persönlichkeiten sei daher als Förderern des in diesem Werk zum Ausdruck kommenden geistig-kulturellen Lebens der besondere Dank der beteiligten wissenschaftlichen Kreise ausgesprochen: Nicolaus Graf Ballestrem-Plawniowitz, Schlesien; Graf Droste zu Vischering-Erbdroste-Darfeld, Westfalen; Rechtsanwalt und Notar Faßbender, Oberhausen; Generaldirektor Dr. Franz Flecken, Köln-Brühl; Generaldirektor Dr. Rudolf ten Hompel-Wickingwerke, Münster in Westfalen; Dr. Florian Klöckner-Duisburg; Clemens Lam-

mers-Berlin-Charlottenburg; Fabrikant Karl Loës-Stuttgart; Alois Fürſt zu Löwenſtein-Kleinheubach am Main; Direktor Dr. K. Neuenhofer Brown-Boveri A.-G., Mannheim; Frau Frida Piper von Buhl-Deidesheim, Berlin; Wilhelm Otto von Riedemann-Locarno, Schweiz; Bankdirektor Dr. Viktor von Rintelen, Leipzig; Prinz Johann Georg Herzog von Sachſen, Freiburg im Brsg., Albert Fürſt von Thurn und Taxis-Regensburg; Julius Thyſſen-Mülheim a. d. Ruhr und Cornelius Werhahn-Neuß.

Wir haben die Feſtſchrift Philosophia perennis, Abhandlungen zu ihrer Vergangenheit und Gegenwart genannt, weil dieſer ehrwürdige, von Steuchus (1540) geprägte und von Leibniz bevorzugte Name uns auf den jenſeits aller Entwicklungen und Veränderungen bleibenden ewigen Beſtand philoſophiſcher Urwahrheiten, die ſich auch hier wieder zur Geltung bringen ſollen, hinweiſt. Dieſe „Bauelemente" der Philosophia perennis, wie Clemens Baeumker ſie nannte, ſind zugleich von „fortſchaffender Fruchtbarkeit, indem wir an ſie anknüpfend und in engſter Wechſelwirkung mit den realen Wiſſenſchaften unſere Erkenntnis nach und nach zu vollenden ſuchen". —

Was aber bedeutet die Philoſophie noch für unſere Tage? — Von allen Zeiten, ſo auch von der unſrigen, könnte man ſagen, daß die philoſophiſchen Ideengänge mitunter den allgemeinen geiſtigen Strömungen, welche die Öffentlichkeit beherrſchen, vielfach um ein Menſchenalter vorausgehen. Ihr Ringen mit den fundamentalſten Fragen und ihre Löſungsverſuche beſtimmen von innen heraus erſt allmählich die nach außen hervortretenden geiſtigen Entwicklungen. Dieſes gilt, wie für alle Zeit, ſo desgleichen für die gegenwärtigen Menſchen, wenn ſie aus letzten Stellungnahmen ihr Leben geſtalten wollen. Auch heute hat die Philoſophie dieſe kulturell-formende Miſſion, die Aufgabe, die Weichen für das wiſſenſchaftliche Forſchen und für die Richtlinien des lärmenden Lebens zu ſtellen. Der Philoſophie wird nach wie vor in jeder Kulturlage dieſe Stellung zukommen, wenngleich ihr Pulsſchlag nicht in dem Maße, als noch im vergangenen Jahrhundert, hörbar iſt. Werden wir aber die Löſung im Sinne einer gegenwärtig weit verbreiteten, durch Hyperkritik alles zerſtörenden, traditionsloſen und nivellierenden Negation oder im Sinne aufbauender, harmoniſcher und organiſcher Fortentwicklung im Anſchluß an eine alte, durch Selbſtkritik zur Vertiefung geführte Erbweisheit finden? — Die Antwort ſoll das vorliegende Werk zur Philosophia perennis, die

im Dienſte eines auch in unſeren Tagen wieder lebendig werdenden ſinnvollen ethiſchen Idealismus ſteht, zu ſeinem Teil geben.

Die Feſtſchrift weiſt grundlegend eine zweifache Gliederung auf. Dem hiſtoriſchen Teil (Bd. I) folgt ein ſyſtematiſcher (Bd. II). Da es möglich war, Abhandlungen aus allen größeren Bereichen der Philoſophie zu erhalten, ſo konnte eine Ordnung der Aufſätze in der Weiſe vorgenommen werden, daß der Leſer immer in der fortlaufenden Gedankenrichtung gehalten wird. Wir durchſtreifen die philoſophiſche Vergangenheit in Aufſätzen über große Denker der Vorzeit unter Leitung der auf dem jeweiligen Gebiete tätigen Forſcher. Der geſchichtliche Rückblick des I. Bandes erhält ſeinen Abſchluß durch Aufſätze über die Philoſophie der Gegenwart und drei allgemeinere Abhandlungen, deren Ausklang die Idee einer Philosophia perennis lebendig werden läßt. Gerade in ihr bildeten ſich ja die von der Antike zu uns heraufführenden Grundideen heraus, aus deren unerſchöpflichem idealem Gehalt die Entfaltung neuer eigenſtändiger Kräfte zur Bereicherung unſeres bisherigen geiſtigen Beſitzes und unſerer Lebensformen erhofft werden ſoll.

Der ſyſtematiſche Teil im II. Bande bietet Erörterungen aus allen größern philoſophiſchen Diſziplinen: Logik, Erkenntnislehre, Ontologie, Naturphiloſophie, Pſychologie, praktiſche Philoſophie und abſchließend Metaphyſik. Es werden hier desgleichen von wiſſenſchaftlichen Autoritäten die dringendſten Fragen über die Erkenntnisgrundlagen und Erkenntniswege, das Kauſalprinzip, Sein und Zeit, Naturauffaſſung und Seelenkunde, ſowie die ethiſch-praktiſchen Lebensprobleme behandelt. Vier metaphyſiſche Kapitel wollen gewiſſermaßen ein Fazit aus den zuvor erörterten vorletzten Fragen der Philoſophie ziehen. Der letzte Abſchnitt gibt eine Würdigung der Philoſophie Joſeph Geyſers, deſſen wiſſenſchaftliche Tätigkeit anläßlich ſeines 60. Geburtstages gefeiert werden ſoll. Der Leſer wird nach vorausgehender Kenntnis der zahlreichen behandelten Problemſtellungen aus Vergangenheit und Gegenwart nunmehr um ſo tiefer in die nach philoſophiſchen Fächern gegliederte Gedankenwelt Geyſers eindringen können.

München, Dezember 1929.

Der Herausgeber:

Fritz-Joachim von Rintelen.

INHALTSANGABE

Zum Geleit VII

I. Band

Abhandlungen über die Geſchichte der Philoſophie

A. Über die Philoſophie des Altertums

1. Di una recente interpretazione dell'„amore" nel Simposio platonico. Del Dott. Paolo Rotta, Professore nell'Universitá cattolica di Milano 1
2. La θεία μοῖρα chez Platon. Par Joſeph Souilhé S. J., Professeur à l'Université Grégorienne, Rome; Vals-près-le Puy (Haute-Loire) 11
3. Zum ariſtoteliſchen Metaphyſikbegriff. Von D. Dr. Gottlieb Söhngen, Akademiedozent, Köln-Rom 27
4. Ariſtoteles als Hiſtoriker. Von Dr. Matthias Meier, o. ö. Profeſſor an der Techniſchen Hochſchule Darmſtadt 39

B. Über die Philoſophie der Patriſtik

1. Quelques mentions de la dialectique stoïcienne dans les conflits doctrinaux du IV^e^ siècle. Par Jos. de Ghellinck S. J., Professeur à l'Université Gregorienne-Rome; Louvain 57
2. Zur religionsphiloſophiſchen Würdigung der fünf Predigten des hl. Johannes Chryſoſtomus über das Unbegreifliche in Gott. Von Dr. Georg Wunderle, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Würzburg 69
3. Auguſtinus als Myſtiker. Von Dr. P. Alois Mager O. S. B., Profeſſor an der theologiſchen Fakultät Salzburg 83

4. The significance of St. Augustine's criticism of Cicero's definition of the state. By Moorhouse F. X. Millar S. J., New-York, Professor in the Fordham University 99

C. Über die Philoſophie der Hochſcholaſtik

1. Quelques idées néoplatoniciennes de David de Dinant († ca. 1200). Par Dr. P. R. Arnou S. J., Professore nell'Università Gregoriana-Roma 113
2. Die Lehre Alberts des Großen von den Tranſzendentalien. Von Dr. Heinrich Kühle, München 129
3. Javellus comme exégète de S. Thomas dans la question de la relation finie. Par N. Balthasar, Professeur à l'université de Louvain, Belgique 149
4. La présence de l'intelligible à la conscience selon S. Thomas et Cajetan. Par L. Noël, Professeur à l'Institut de Philosophie de l'université de Louvain 159
5. Neuplatoniſches in der Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin. Von Dr. Michael Wittmann, Profeſſor an der Hochſchule Eichſtätt 167
6. Das Unbewußte bei Thomas von Aquin, eine Skizze Von Dr. Alexius Uſenicnik, Profeſſor an der Univerſität Ljubljana (Laibach, Jugoſlavien) 179

D. Über die Philoſophie des ſpäteren Mittelalters

1. Vernunft und Glaubenswahrheit im Aufbau der theologiſchen Wiſſenſchaft nach Aegidius Romanus. Von Dr. Richard Egenter, Freiſing 195
2. Die Lehre des Jakob von Viterbo († 1308) von der Wirklichkeit des göttlichen Seins. Beitrag zum Streit über das Sein Gottes zur Zeit Meiſter Eckharts. Von Prälat Geheimrat Dr. Martin Grabmann, o. ö. Profeſſor an der Univerſität München . . . 209
3. La doctrina de los universales en Juan Duns Scot. Por el Dr. Joaquín Carreras y Artau, Profesor de Filosofía en el Instituto de Barcelona 233

4. Wilhelm von Nottingham († 1336), ein Zeuge für die Entwicklung der distinctio formalis an der Univerſität Oxford. Von P. Ludger Meier O. F. M., Bonaventurakolleg Florenz-Quaracchi 247

5. Zum Nikolaus - Cuſanus - Problem. Von Dr. P. Bernhard Janſen S. J., Profeſſor am Berchmanskolleg München-Pullach 267

E. Über die Philoſophie der Neuzeit

1. Gregor von Valencia und die Erneuerung der deutſchen Scholaſtik im 16. Jahrhundert. Von Dr. P. Wilhelm Hentrich S. J., Profeſſor am Kolleg Valkenburg (Holland)-Salamanca . . . 291

2. Zum ontologiſchen Gottesbeweis bei Kant. Von Dr. P. Caſpar Nink S. J., Profeſſor an der philoſophiſch-theol. Lehranſtalt St. Georgen, Frankfurt a. M. 309

3. Los valores de la personalidad y la concepcion Hegeliana de la Historia. Por el Dr. Carlos Ruiz del Castillo, Catedrático de Derecho Político en la Universidad de Santiago de Compostela (España) 323

4. Herman Schell und Franz Brentano. Von D. Dr. Joſef Koch, Privatdozent an der Univerſität Breslau 337

F. Über die Philoſophie der Gegenwart

1. Wiſſenſchaftsideal und Philoſophie in beſonderer Berückſichtigung von Bergſon. Von Dr. Paul Simon, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Tübingen 351

2. Phénoménologie pure, ou philosophie de l'action. Par Joseph Maréchal S. J., Professeur du Collège Philosophique de Louvain-Eegenhoven 377

3. Die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Denkrichtung in Japan. Von Dr. Francisco Xaverio Seitaro Sato, Profeſſor an der Univerſität Mukden-Mandſchurei, reſp. Tokyo 401

4. Zum augenblicklichen Stand des Kauſalproblems. Von Dr. Ludwig Faulhaber, Profeſſor an der Hochſchule Bamberg . . 411

5. Der logiſche Relativismus Hans Leiſegangs. Von Dr. Artur Schneider, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Köln . . . 431

6. Hedwig Conrad-Martius' Metaphyſik der Zeit. Von Dr. Peter Wuſt, Köln 455

G. Allgemeinere und geſchichtsphiloſophiſche Probleme

1. Die Einheit des Abendlandes, von der deutſchen Mitte aus geſehen. Von Dr. Hans Eibl, Profeſſor an der Univerſität Wien 467
2. Sur quelques caractères de la philosophie chrétienne. Par A. D. Sertillanges O. P., membre de l'Institut Professeur au Saulchoir (Belgique) 499
3. Die Geſchichtsphiloſophie als Philosophia perennis. Von Prälat Dr. Franz Sawicki, Profeſſor an der Hochſchule Pelplin (Polen) 511

II. Band

Abhandlungen zur ſyſtematiſchen Philoſophie

A. Logiſche Probleme

1. Die Ordnung der philoſophiſchen Diſziplinen. Von Dr. Gertrud Kahl-Furthmann, München 529
2. Teoria lógica del ejemplo. Por el Dr. Alberto Gómez Izquierdo, Profesor en la Universidad de Granada † . . 541
3. Über evidente und nichtevidente analytiſche Urteile. Von Dr. Hans Pfeil-Freiberg (Sachſen) 553
4. Zum Problem des regressus in infinitum. Von Dr. Hugo Dingler, Profeſſor an der Univerſität München 569

B. Erkenntnistheoretiſche Probleme

1. Vom Weſen der Philoſophie, eine Reflexion über die Eigenart der philoſophiſchen Erkenntnis. Von Dr. Theodor Celms, Privatdozent an der Univerſität Lettlands-Riga 589
2. Über das Verhältnis von Selbſtbeobachtung und Experiment. Von Dr. Richard Pauli, Profeſſor an der Univerſität München . . 609
2. Der Begriff des Geſetzes in den Geiſteswiſſenſchaften. Von Geheimrat Dr. Aloys Fiſcher, o. ö. Profeſſor an der Univerſität München 631
4. Der Geſtalt- und Ganzheitsbegriff in der modernen Pſychologie, Biologie und Philoſophie und ſein Verhältnis zum Entelechiebegriff. Von Dr. Aloys Wenzl, Privatdozent an der Univerſität München 657
5. Probability and certainty. By M. C. D'Arcy S. J., M. A. Oxford University 685
6. Das Problem der intuitiven Erkenntnis. Von Dr. Joſeph Somogyi, Privatdozent an der Univerſität Budapeſt . . . 695

7. Peut-on parler d'intuition intellectuelle dans la philosophie Thomiste? Par M.-D. Roland-Gosselin O. P., Professeur à l'Institut Catholique-Paris 709
8. Sur la notion du réalisme épistemologique. Par René Kremer C. SS. R., Professeur de philosophie à la maison d'études des Rédemptoristes à Louvain (Belgique) 731
9. Le réalisme méthodique. Par Etienne Gilson, Professeur à la Sorbonne-Paris et à St. Michael's College, Toronto (Canada) . 743

C. Ontologiſche Probleme

1. Der Satz vom hinreichenden Grund und die Begreifbarkeit des Seins. Von Dr. Lorenz Fuetſcher S. J., Privatdozent an der Univerſität Innsbruck 759
2. Gloſſen über Sein und Zeit. Von Geheimrat Dr. Adolf Dyroff, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Bonn 773
3. Der Seinsbegriff und die Idee einer kritiſchen Erſten Philoſophie. Von Dr. Jakob Hommes-München 797

D. Naturphiloſophiſche Probleme

1. De la notion de philosophie de la nature. Par Jacques Maritain, Paris 819
2. The bearing of modern physical theories on Catholic Philosophy. By Leslie J. Walker S. J., M. A. Oxford University . . . 829
2. L'attraction universelle. (S. Thomas et Newton.) Par Reginald Garrigou-Lagrange O. P., Professor Facultatis Theologiae in Instituto Pontificio „Angelico" de Urbe (Roma) . . 843
4. La notion du temps. Par Dr. P. M. de Munnynck, Professeur à l'Université de Fribourg (Suisse) 855

E. Pſychologiſche Probleme

1. Emozioni e sentimenti. Ricerche ed osservazioni preliminari alla costruzioni di una teoria. Da Dott. Agostino Gemelli O. F. M., Professore di psicologia sperimentale nell'Universitá cattolica del S. Cuore (Milano) 871

2. Zum Problem der Denkpſychologie. Von Dr. Richard Hönigswald, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Breslau (München) . 901
3. Die Probleme der Wertungspſychologie. Von Dr. Martin Honecker, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Freiburg i. Br. 915

F. Aus dem Bereich praktiſch-philoſophiſcher Probleme

1. Die Bedeutung des philoſophiſchen Wertproblems. Von Dr. Fritz-Joachim von Rintelen, Privatdozent an der Univerſität München 927
2. Die Rolle des „objektiven Gutes für die Perſon“ innerhalb des Sittlichen. Von Dr. Dietrich von Hildebrand, Profeſſor an der Univerſität München 973
3. Esbozo de una morfología de la conciencia moral. Por el Dr. Thomás Carreras y Artau, Profesor en la Universidad de Barcelona 997
4. Das Naturrecht im Rahmen einer religionsphiloſophiſchen Weltbetrachtung. Von D. Dr. J. P. Steffes, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Münſter i. W. 1017
5. Das „Ganz Andere“ in der Myſtik. Von Dr. Nicolaus von Arſeniew, ehem. Profeſſor an der Univerſität in Moskau und Saratof, z. Z. Univerſität Königsberg 1041
6. Du rôle de l'intelligence dans l'activité esthétique. Par Edgar De Bruyne-Bruxelles, Professeur à l'Université de Gand . 1049

G. Probleme der Metaphyſik

1. Metaphyſik als Wiſſenſchaft. Von Dr. Hans Meyer, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Würzburg 1063
2. Das Grundproblem der Metaphyſik. Von Dr. P. A. Rohner O. P., o. ö. Profeſſor an der Univerſität Freiburg (Schweiz) . . 1073
3. Metaphyſik und Gottesbegriff. Von Rektor Dr. Joſeph Engert, Profeſſor an der theol.-philoſ. Hochſchule Regensburg . . . 1089
4. Eine abſolute Lebensordnung aus realiſtiſcher Metaphyſik. Von D. Dr. Wendelin Rauch, Profeſſor am Biſchöfl. Seminar in Mainz 1111

H. Joſeph Geyſer als Philoſoph

1. Joſeph Geyſer als Pſychologe. Von Dr. Max Ettlinger, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Münſter i. W. † 1131
2. Joſeph Geyſers Stellung in Logik und Erkenntnistheorie. Von Dr. Kurt Huber, Profeſſor an der Univerſität München . . 1141
3. Joſeph Geyſer als Metaphyſiker. Von Dr. Ludwig Baur, o. ö. Profeſſor an der Univerſität Breslau 1173

Das Schrifttum von Joſeph Geyſer 1197

Namen- und Sachregiſter 1202

A. Über die Philoſophie des Altertums

DI UNA RECENTE INTERPRETAZIONE DELL' „AMORE" NEL SIMPOSIO PLATONICO

Del Dott. Paolo Rotta,
Professore nell'Universitá cattolica di Milano

Oggetto di fervidi studi non solo per la costituzione del testo ma anche per l'interpretazione e la valutazione della dottrina è stato sempre e dovunque il „*Simposio*" di Platone.

Il procedimento così pieno di vita e di movimento che fa del *Simposio* qualche cosa di assolutamente a sè, fra tutti i dialoghi di Platone, senza dubbio ha esercitato la sua attrattiva sugli studiosi, i quali si può dire che alla presenza del *Simposio* hanno sentito non poco di quel fascino stesso che Alcibiade in esso in modo tanto entusiastico afferma di aver sentito alla presenza di Socrate.

Specialmente in Germania l'interesse filologico e filosofico si è anche in questi ultimi tempi manifestato più che mai vivace, come si può vedere nelle indicazioni bibliografiche date in proposito nel *Grundriss* dell'Ueberweg-Praechter (Vol. I, 12 ed. Berlin, 1926) e nella versione dell'Apelt (Leipzig, 1926).

Uno studioso italiano, Guido Calogero, noto, oltre che per altri lavori, per un saggio profondo ed originale intorno ai Fondamenti della Logica di Aristotele, stando in Germania e precisamente ad Heidelberg ha avuto modo di fare anch'egli oggetto delle sue ricerche il *Simposio* di Platone. In Italia egli pubblicò i risultati di tali ricerche, oltre che una nuova ed efficace traduzione del dialogo nell'opera: Il *Simposio di Platone.* Versione e saggio introduttivo (Bari, Laterza, 1928).

Vale la pena di parlare, sia pure in termini brevi, di tali risultati, data l'assoluta novità loro e quindi il loro contrasto con quanto erano stati finora i punti di approdo raggiunti dai critici, e critici di grandissimo valore, nell'interpretazione e nella valutazione del *Simposio,* e quindi della dottrina nucleare su cui esso tutto si impernia, la dottrina cioè dell'amore.

Ben note sono in Germania in proposito le conclusioni dello Schleiermacher, dell'Hermann, del Wilamowitz, di von Sybel, del Kranz; ben noti sono i tentativi di carattere più esplicitamente filosofico che filologico per arrivare ad un'interpretazione dell'amore, quale è nel *Simposio,* considerato nei suoi rapporti positivi e negativi col *Fedro,* i tentativi cioè del Teichmüller, di A. v. Kleemann, dell'Halm, dell'Hug, del Bettig, e specialmente del Natorp, il quale,

come è noto, ha offerto una completa interpretazione dell'idealismo platonico, cercando con ogni sforzo di attribuirgli un significato puramente gnoseologico, nel senso della filosofia della scuola di Marburgo, facendone cioè un idealismo non più trascendentistico, ma non ancora abbastanza immanentistico.

In tale interpretazione il *Simposio* viene essenzialmente valutato per la sua nuova concezione delle *δόξα* come *μεταξύ*, come mediazione discorsivo-dialettica tra l'idea ed il fenomeno; il bello in sè si risolveva così nel puro ed assoluto presupposto metodologico della conoscenza, e l'eros assumeva un aspetto ed una funzione tipicamente gnoseologica per quanto ne venga messo vivacemente in primo piano il carattere dinamico.

L'interpretazione del Calogero ha proprio nulla a che fare con tutto un tale cumulo di ricerche filologiche e filosofiche, riguardanti la *vexata quaestio* dell'eros platonico.

Anche le due opere diù recenti pubblicate in proposito in Germania, quella di R. Lagerborg (*Die platonische Liebe*, Leipzig 1926) e di. J. Stenzel (*Platon der Erzieher*, Leipzig 1928), il quale al problema dell'eros dedica il cap. V (pag. 191—218), nessun elemento contengono che possa far pensare ad una interpretazione che, come quella del Calogero, sia in tutto coerente a quella vera dialettica del concreto spirito pratico, la quale appare una delle tendenze più rigorose del così detto attualismo.

Il Calogero crede di poter affermare che nel commento filosofico del discorso di Agatone e nella prima parte del ben noto discorso di Diotima, che Socrate espone nel *Simposio* dopo i discorsi di Fedro, di Pausania, di Erissimaco, di Aristophanes e di Agatone, non si tratta già di un amore in quanto è tendere, metafisicamente inteso, alla conquista o, per dir meglio, riconquista di un oggetto trascendente, ma sebbene di un tendere il cui valore sta tutto nel tendere stesso, in una attività cioè il cui merito sta esclusivamente nel suo puro esercizio. Eros, in quanto è figlio di Poros e di Penia, è senza dubbio un *μεταξύ* mediazione cioè tra i due regni dell'ideale e del sensibile, ma esso però non è una posizione statica, semplice cioè intermediario, ma è funzione dinamica, vera mediazione (pag. 35) che identificandosi nella sua concretezza colla filosofia è l'unica che riduce tutta la sua funzione alla sua attività mediatrice eternamente in atto, sintesi quindi non concepibile sugli elementi dell'analisi, ma condizionante essa stessa in modo assoluto l'analisi, come si pensa appunto nella dialettica in senso moderno, nella dialettica cioè attiva in con-

trapposto alla dialettica statica, come la concretezza del volere si pensa in contrapposto all'astrattezza del puro intelletto.

In ciò sta, secondo il Calogero, la novità, sia pure solo intenzionale, dell'eros platonico che sarebbe quindi vera affermazione della necessità della vita pratica dello spirito a perfetto superamento di qualsiasi astratto schema teoretico che si affissi in teologismo o trascendenza di sorta, in quanto l'eros vale per una sua pura autonomia endaimonistica.

Non è il caso di seguire il Calogero in tutto lo sviluppo della interpretazione sua a proposito della quale egli ha ragione di affermare che essa potrebbe essere quello che egli intende che sia anche se in nessum altro dialogo di Platone a qualche cosa di simile si accenni, anche se nella seconda parte del discorso di Diotima si fa invece esplicito il riferimento alla tendenza trascendentistica, in quanto in essa si passa dalla semplice determinazione dell'atto all'oggetto di tale atto.

In linea teorica non si può certo escludere a priori uno specialissimo ed improvviso stato di grazia in cui Platone si sarebbe trovato con quella sua intuizione dell'amore come puro tendere quale, secondo il Calogero, si delinea nella prima parte del supposto discorso di Diotima.

Chi conosce l'opera di Platone sa bene quante volte egli proceda, per così dire, per fulgurazioni, le quali non rare volte sono incoordinabili nella rigida economia di un sistema.

Perizia ed acutezza di critici troppo spesso nei confronti di Platone si risolvono nell'infeconda presunzione di volere comprimere la fertile mentalità sua nei termini angusti di una mentalità logica.

Pur ammettendo ciò in via teorica, resta da vedere se l'interpretazione del Calogero sia sostenibile per quello che essa è in sè stessa, nel suo valore intrinseco, il che importa il domandarci se era veramente possibile a Platone intuire l'amore nel senso indicato dal novissimo interprete suo.

Se si può concedere, come si è fatto, che Platone, come filosofo e come artista, volteggi a suo modo e con mosse imprevviste e incoordinabili con tutto il resto, nel trattare di certi problemi, davanti ai quali bisogna pur rassegnarci a lasciare che restino problemi senza pretendere di ridurli tra le esigenze di un sistema, non si può però ammettere che Platone abbia potuto consapevolmente uscire dalle traiettorie fondamentabili ed inalienabili del pensiero del suo tempo e dalle esigenze costitutive della spiritualità sua.

Ora, secondo il nostro giudizio, ciò sarebbe proprio il caso di pensare se si ammettesse che veramente Platone, sia pure in un momento per così dire

di grazia, ha pensato l'amore come un puro tendere, senza riguardo alcuno ad oggetto di sorta.

In tesi generale si può dire che per il pensiero antico il fare è pensare ed il pensare è vedere; la realtà in esso è tutta fuori dell'uomo, e l'occhio della mente la rispecchia tutta quanta nella sua mirabile plasticità. Il dovere dell'uomo è vivere la vita delle cose, dare a sè l'essere del mondo, sicchè, soppressa ogni spontaneità ed autonomia della vita morale, il compimento del bene e del male si riduce a retto od errato giudizio. Per fare il bene è sufficiente giudicare bene, e l'azione cattiva non è imputabile a cattiva volontà, ma a difetto di ragionamento: così la virtù inaridiva nel sapere.

A tale tendenza generale non isfuggì nemmeno Platone, anche se in lui vivo è il riguardo alla parte soggettiva del processo per cui il vedere realmente si attua, o, per meglio dire, si restaura nell'anima a vantaggio del suo vero destino.

Con Platone siamo in proposito ben lontano dalla esasperazione dell'intellettualismo stoico, che invitava gli uomini ad estinguere nell'anima ogni energia affettiva od ogni impeto passionale perchè nell'arido deserto fosse incontrastato l'impero della ragione.

L'essere però lontano da tale e tanta esasperazione non vuol dire essere stato Platone fuori dall'intellettualismo come si è delineato testè. La pregiudiziale di un rapporto, comunque, tra soggetto e qualche cosa al di là del soggetto, è pur sempre viva e presente ed operante anche in lui, anzi, sotto un certo punto di vista, specialmente in lui che, ponendo la duplicità dei piani nel dominio dell'essere, tutta la meditazione propria ha, per così dire, impregnata di tale duplicità, il che importava un riferimento continuo e ininterrotto alla trascendenza dei valori universali ed assoluti.

Che quello che si potrebbe chiamare il travestimento metafisico della soteriologia orfica talvolta in Platone pare soverchi l'intellettualismo pur sempre fondamentale del suo pensiero, è perfettamente vero; è anche però perfettamente vero che tale travestimento sempre si sostanzia di quel „vedere" o prossimo o remoto, od atto o fine, a cui, come già si è detto, tutto si riduce la filosofia antica.

Diciamo tutto, perchè in proposito noi non escludiamo affatto nè Eraclito, nè Parmenide, nè il „tutto diviene" di quello, nè il „tutto è" di questo, e quindi quel qualsiasi indirizzo dialettico che sulle formole, solo apparentemente in opposizione, dei due filosofi testè citati, possa e debba in qualche modo giustificarsi.

Tenendo l'occhio fisso al carattere fondamentale e necessario del pensiero greco di cui si è discorso, noi ben possiamo accorgerci che tutta quella parte del discorso de Diotima nel „*Simposio*" di Platone che il Calogero ha creduto di poter interpretare idealisticamente nel modo indicato, non ci appare per nulla come alcunchè di a sè, che sia fuori della esigenza pregiudiziale di un tale carattere.

In realtà tutto il succo del luminoso discorso di Diotima si può ridurre a questa proposizione: il bello è mediatore del bene, come amore è mediazione tra la consapevolezza del non avere, e l'appagamento riflesso dell'avere. Tale mediazione è senza dubbio generazione e procreazione, ma generazione e procreazione di qualche cosa e per qualche cosa, e cioè del possesso e per il possesso perpetuo del bene.

Platone insiste su tale dinamismo della mediazione attiva dell'amore, parla anche dell'ilarità e della letizia che ne viene all'anima dalla procreazione nel bello, ma non afferma affatto che tutto si esaurisca in tale ritmo ed in tale tendere, in quanto il riferimento al termine del tendere e cioè al bene, oggettivamente considerato, è sempre presente e vivo in lui.

Non mai come nel *Simposio,* e quindi ben più che nel *Fedro,* per non parlare del *Liside,* appare vibrante e diremo quasi angosciosa la ricerca in Platone intorno a quello che è il tendere per sè stesso, come concretezza di vita, come immediata esigenza di azione.

E' perciò che più sopra già abbiamo sottolineato quello che si è avuto modo di chiamare un momento di grazia nella speculazione platonica; momento di grazia sì, ma non certo opposizione a quello che per noi è la condizione essenziale di tutto il sistema platonico.

Se il tema di tutti i discorsi che si susseguono nel *Simposio* era ed è l'amore, ben si comprende che, concepito l'amore filosoficamente come mediazione tra il non avere e l'avere il bene, a mettere in luce tutto il valore di tale mediazione si sia rivolto parte del discorso di Diotima, la quale quindi finchè parlava della mediazione non aveva affatto bisogno di referirsi ai termini entro cui la mediazione si attua, cercando invece di sottolineare il tendere per sè stesso ed in sè stesso, appunto perchè esso, e non altro che esso è amore. Il non parlare però per alcuna parte dei discorso dei termini, non vuol affatto dire escluderli di diritto, come elementi non essenziali alla mediazione.

Il credere che Platone sia realmente, consapevolmente riuscito ad affermare la vita dello spirito solo come libertà, in quanto per libertà

idealisticamente s'intenda esclusivo potere di iniziativa assoluta, il credere che per lui tutto si risolva nell'attualità dello spirito, in quanto essa è la sola e vera vita concreta, equivale ad interpretare la lettera di questa e quest'altra opera di lui in rapporto ad uno spirito che non era il suo, che non poteva essere il suo, perchè fuori, o diremo meglio, contro quello che realmente, storicamente e filosoficamente è stata la condizione di ogni sua affermazione.

Se, come si è detto, si può concedere che Platone sia riuscito in alcuna parte di questa o quest'altra opera sua ad assurgere a punti di vista che non trovano il loro riflesso preciso nelle altre parti, non mai si potrà concedere che egli riesca talvolta a rinnegare completamente se stesso, ad opporsi a quello che è sostanza di tutto il suo pensiero, ed a distruggere ogni valore delle sue conquiste più originali e più vive.

Quando noi, vediamo, per rimanere al *Simposio*, che nella seconda parte del discorso di Diotima il motivo della trascendenza si fa sempre più vivo ed esplicito, quando vediamo cioè che il riferimento all'oggetto trascendente del tendere vi si manifesta con una sempre più chiara evidenza, noi non possiamo credere che con tale passaggio si attui una vera contraddizione nella concezione dell'amore; non possiamo cioè credere che da una supervalutazione del valore immanentistico dell'amore, in quanto è desiderio eterno del bene, si sia passato ad una supervalutazione del valore trascendentalistico dell'amore in quanto è invece desiderio del bene eterno.

In proposito il dilemma è evidente: o la prima parte ha veramente il valore che vi riconosce il Calogero, ed allora non ha più senso la seconda parte del discorso di Diotima, o tra quella e questa contraddizione non c'è, ed allora ciò che non ha senso è l'interpretazione stessa di cui si ragiona.

Per quanto sia da ammirarsi lo sforzo con cui il Calogero sostiene e difende l'interpretazione sua noi, non possiamo dubitare nella scelta: per noi la contraddizione non è di Platone, il quale non sarebbe più Platone se veramente fosse riuscito a pensare, fuori di tutte le esigenze della coscienza e della logica stessa antica, che veramente l'amore consiste nell'immediata presenzialità e nell'eterna novità dell'atto suo, nè più nè meno di quello che in regime di idealismo si pensa sia la libertà, e si giudica consistere il valore della vita nella conquista sempre più consapevole della vita stessa.

Fra tutte le interpretazioni più o meno audaci di cui fu afflitto Platone nel corso dei tempi, noi crediamo quella del Calogero una delle più audaci; senza dubbio più audace di quella che pur ebbe un giorno tanta voga in

Germania, dall'Hegel al Teichmüller, in quanto tendeva ad una riduzione del platonismo a panteismo.

Il panteismo, per lo meno non era, come è per sè stesso, un indirizzo fuori della possibilità del pensiero antico, perchè panteismo può significare ancora realismo, ed oggettivismo, ed immanenza che non si esaurisca in una pura attività che si eserciti per ritmo di alcunchè di sempre nuovo e diverso.

Se pensiamo al fuoco ed al logos identificantisti tra di loro in Eraclito, e se, pensando a ciò, ci corre subito alla mente lo Spinoza, ben possiamo persuaderci della possibilità, per lo meno teorica, (chè dal lato storico anche l'interpretazione hegeliana di Platone è insostenibile) di un panteismo platonico.

Una interpretazione idealistica invece nel senso tecnico e preciso della parola di questa o quest'altra teoria di Platone ci pare proprio un non senso, perchè riducentesi in ultima analisi ad un concetto di realtà che sarebbe in perfetta antitesi a quello che è sempre stato in ogni tempo e in tutti i sistemi la realtà per la coscienza e per la filosofia antica. Per questa l'essere è sempre stato pensato eguale a quello che è, la realtà sempre egual a sè stessa; e non mai si è arrivati a supporre che tutto vi è in quanto non vi è, in quanto cioè nell'attimo stesso in cui si afferma cessa di essere, perchè tutto diviene esclusiva attualità dello spirito.

Ora, se bene consideriamo le cose, vediamo che l'interpretazione del Calogero tutta si orienta verso questa seconda concezione del reale da cui solo è possibile trarre il motivo del suo valore.

Il pensare ad una tale concezione del reale equivale al manomettre tutti i meriti del platonismo, che in fondo non sono che l'approfondimento mistico di quanto già era implicito nel socratismo.

Quella grande intuizione di libertà interiore in cui Socrate aveva visto alcunchè di universale che avvince a sè la nostra mente e soggioga l'arbitrio, si allargò in Platone nell'affermazione di una realtà invisibile non soggetta a mutamenti, la quale gli sorrise non solo come l'eterna giovinezza che tale permane tra il nascere e il decadere dei singoli, non solo come la significazione universale delle forme fissate dal pensiero, ma anche come bellezza e come valore, come cioè sostanza di un regno trascendente che è il regno di tutto ciò che è bello e buono, regno dell'essere sul non essere, verso il quale sempre tende l'anima ben nata con un moto che è amore, perchè è impulso di ascensione verso il Bene. E' così che in Platone il bello

si lega al buono, e la filosofia non è solo teoria, ma sforzo di tutto l'uomo per salire dal regno delle apparenze verso quello della verità, dell'armonia e della giustizia, concepite queste in modo indubbio come realtà che sono e non diventano.

Ben si può credere che se anche a Platone, come del resto a qualsiasi altro grande filosofo antico, si fosse presentato come possibile quella scelta, di cui ha parlato il Lessing, tra una verità bella e fatta ed una verità da farsi, il che vuol dire la scelta tra tutto il saputo, senz'ulteriore sforzo di conquista al di là del divino godimento di esso, ed il sapere in quanto è puro sforzo di conquista verso un oggetto, che ancora non si possiede, Platone avrebbe senz'altro preferito quello a questo.

LA ΘΕΙΑ ΜΟΙΡΑ CHEZ PLATON

Par Joseph Souilhé S. J.,
Professeur à l'Université Grégorienne, Rome; Vals-près-le Puy (Haute Loire)

Pour comprendre la pensée religieuse de Platon, pour saisir dans ses manifestations les plus spontanées, les plus familières même, l'attitude du philosophe vis-à-vis des croyances de son temps, une des premières tâches de l'historien est de recueillir, de classer, d'étudier les termes, vulgaires ou techniques, adaptés à la signification d'une idée religieuse, les formules, si nombreuses et si variées qui jaillissent comme naturellement de l'âme de l'écrivain. Un tel travail d'ensemble n'est pas encore possible et ce n'est point celui que nous songeons à entreprendre dans ces courtes pages. Notre but, plus modeste, est d'apporter une contribution à l'étude que nous suggérions, en examinant, à la lumière des textes, une formule religieuse, la formule *θεία μοῖρα*, qui, à la vérité, ne revient pas très fréquemment dans les dialogues, mais qui nous paraît impliquer une doctrine mystique assez importante.

L'expression dont nous allons nous occuper ne se trouve guère plus de dix-huit fois dans les dialogues, en comptant les locutions similaires, telles que *θεοῦ μοῖρα*, ou *θεοφιλὴς μοῖρα*, et en comprenant dans notre enquête l'*Epinomis* et la *Lettre* VII, qui portent toutes les marques d'authenticité [1].

Zeller, dans une longue note de son beau livre *Die Philosophie der Griechen* [2], interprète la *θεία μοῖρα* au sens d'une intervention indirecte de la divinité sur la destinée de l'homme, intervention qui se manifeste soit par le cours des circonstances extérieures, soit, dans l'homme lui-même, par des dons naturels spéciaux, ou encore par certaines impulsions intérieures. La *θεία μοῖρα* est donc une grâce divine, une faveur divine exceptionnelle, et c'est ainsi que la plupart des historiens traduisent la

---

[1] De plus en plus, de nos jours, les critiques tendent à restituer à Platon ces deux écrits, et ils montrent combien étaient superficielles les objections apportées jadis contre la thèse de l'authenticité. Pour l'*Epinomis*, voir, entr'autres, A. E. Taylor, *Plato, The man and his work*, London, Methuen, 1927, p. 14, et, du même auteur, *On the authenticity of Plato's „Epinomis"*, dans *Logos*. Napoli, IV, 1921, p. 42—55. Pour les *Lettres*, Cf. l'Introduction de mon édition parue dans la collection Guillaume Budé, *Platon Oeuvres complètes*, T. XIII, Ire Partie, Paris, « Les Belles Lettres », 1926.

[2] *Die Philosophie der Griechen*, II, 1[5], p. 594, note 4.

formule. Il serait bon néanmoins d'examiner si l'expression n'est pas susceptible d'une précision plus grande, et si l'idée qu'elle recouvre n'implique pas une doctrine plus profonde. C'est ce que nous allons faire en analysant les textes.

Remarquons tout d'abord que le terme *μοῖρα*, pris isolément, signifie en premier lieu la *partie*, la *portion*; il désigne une chose, en tant qu'elle se distingue d'une autre, ou encore des divisions opérées dans une même réalité. Ainsi, le démiurge du *Timée* partage l'âme du monde en autant de *portions* qu'il convient (*πάλιν ὅλον τοῦτο μοίρας ὅσας προσῆκεν διένειμεν* ... 35 b; id. 36 a, 37 a, 47 c, 71 d); *μοῖρα* s'applique aux différentes parties de l'âme ou de la connaïssance (*Timée*, 71 d; *Lettre*, VII, 329 b; *République*, VII, 533 e). Le mot est parfois accolé au nom de la chose qu'il représente, et peut être considéré comme une simple amplification: *μοῖρα φιλίας* = l'amitié (*Phèdre*, 255 b); dans *Philèbe*, *τἀγαθοῦ μοῖρα* = le Bien, à moins que l'on ne traduise: la *catégorie* du Bien (20 c, 54 c, d, 60 b); *ἐπιπέδων μοῖρα*, dans *Epinomis* (990 d), désigne également *les surfaces*, ou *la catégorie des surfaces*. Par une extension du sens facile à comprendre, *μοῖρα* indique aussi le *rang*, la *place*, occupés par un être: on trouvera des exemples dans *Criton*, 51 b; *Ménèxène*, 249 c; *Cratyle*, 398 b; *Politique*, 290 c; *Lois* XI, 923 b . . . Enfin, par ce terme, il faut entendre très souvent la *part* assignée à chacun, son *lot*, sa *destinée*, et cette idée n'est pas, non plus, tellement distante de la signification primitive (cf. *Ménèxène*, 247 c; *Phédon*, 113 e; *République*, II, 364 b; V, 472 d; X, 620 e; *Phèdre*, 248 e, 250 d; *Politique*, 271 c; *Timée*, 41 b; *Lois* IX, 870 e, 873 c; X, 903 d; XII, 959 c; *Epinomis*, 981 e, 992 b . . .).

I.

Voyons donc à présent, à l'aide des textes, le sens de la formule complète. *Apologie*, 33 c. *Ἐμοὶ δὲ τοῦτο, ὡς ἐγώ φημι, προστέτακται ὑπὸ τοῦ θεοῦ πράττειν καὶ ἐκ μαντείων καὶ ἐξ ἐνυπνίων καὶ παντὶ τρόπῳ ᾧπέρ τίς ποτε καὶ ἄλλη θεία μοῖρα ἀνθρώπῳ καὶ ὁτιοῦν προσέταξε πράττειν.*

Ici, *θεία μοῖρα* est synonyme de *θεός*. On pourrait traduire: «Dieu m'a prescrit (d'examiner les autres) par des oracles, des songes, par tous les moyens dont une *divinité* quelconque (ou une *nature divine*) a jamais usé pour prescrire quoi que ce soit aux hommes».

La *θεία μοῖρα* désigne simplement la divinité, et Socrate nous apprend

de quels moyens elle se sert pour faire connaître aux hommes ses commandements: les oracles et les songes.

Protagoras, 322 a. *Ἐπειδὴ δὲ ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας, πρῶτον μὲν διὰ τὴν θεοῦ συγγένειαν ζῴων μόνον θεοὺς ἐνόμισεν . . .*

Ce texte est extrait du mythe de Protagoras. Le sophiste raconte à ses auditeurs comment Epiméthée et Prométhée furent chargés par les dieux de distribuer aux races mortelles les qualités nécessaires pour qu'elles puissent subsister. Mais Epiméthée fut imprévoyant. Il dépensa tous ses dons en faveur des animaux. Il ne restait plus rien pour l'homme. Alors Prométhée déroba la sagesse pratique (*τὴν ἔντεχνον σοφίαν . . .* 321 d) d'Héphaestos et d'Athéna, ainsi que le feu, pour en faire présent à l'homme. Ce dernier se trouvait donc possesseur d'un attribut divin, la *σοφία* d'Héphaestos et d'Athéna. «Et parce qu'il participait à cet *attribut divin* (ou à la *nature divine*, c'est ainsi qu'il faut interpréter, je crois, *θεία μοῖρα*), d'abord à cause de cette parenté avec Dieu (*διὰ τὴν τοῦ θεοῦ συγγένειαν*: cette insistance à rapprocher l'homme de Dieu justifie notre exégèse et on ne voit pas du reste le motif de supprimer ce membre de phrase, comme le demande Deuschle), il fut le seul des animaux à honorer les dieux . . .»

Ménon, 99 e. *εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμέν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγιγνομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν παραγίγνηται . . .*

Socrate compare les hommes politiques aux prophètes, aux devins, aux poètes. Comme ces derniers, ils disent et accomplissent de grandes choses sans avoir une conscience claire de leurs paroles ou de leurs actes, car ils sont inspirés et vraiment possédés par la divinité (*ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ . . .* 99 d). Aussi n'est-il pas surprenant qu'ils ne puissent transmettre à d'autres leurs propres qualités, puisqu'ils sont agités par un esprit qui n'est pas le leur. Par conséquent, leur vertu n'est pas en eux un don de la nature; elle n'est pas non plus l'effet d'un enseignement, mais « elle se trouve en eux par la *θεία μοῖρα* (*propriété, qualité, nature* divine), sans l'intervention de l'intelligence».

La même pensée est reprise dans les mêmes termes à 100 b. De ce texte, nous devons rapprocher plusieurs passages analogues de *Ion*.

Ion, 534 b, c. *Ἄτε οὖν οὐ τέχνῃ ποιοῦντες καὶ πολλὰ λέγοντες καὶ καλὰ περὶ τῶν πραγμάτων, ὥσπερ σὺ περὶ Ὁμήρου, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ, τοῦτο μόνον*

οἷός τε ἕκαστος ποιεῖν καλῶς ἐφ' ὃ ἡ Μοῦσα αὐτὸν ὥρμησεν . . . οὐ γὰρ τέχνῃ ταῦτα λέγουσιν ἀλλὰ θείᾳ δυνάμει . . . (cf. 533 d θεία δὲ δύναμις ἥ σε κινεῖ . . .)

535 a . . . καί μοι δοκοῦσι θείᾳ μοίρᾳ ἡμῖν παρὰ τῶν θεῶν ταῦτα οἱ ἀγαθοὶ ποιηταὶ ἑρμηνεύειν.

536 c. οὐ γὰρ τέχνῃ οὐδ' ἐπιστήμῃ περὶ Ὁμήρου λέγεις ἃ λέγεις, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ καὶ κατοκωχῇ . . .

542 a. εἰ δὲ μὴ τεχνικὸς εἶ, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ κατεχόμενος ἐξ Ὁμήρου μηδὲν εἰδὼς πολλὰ καὶ καλὰ λέγεις περὶ τοῦ ποιητοῦ . . . οὐδὲν ἀδικεῖς.

Les poètes et leurs interprètes doivent leur inspiration à une véritable possession divine (*θείᾳ μοίρᾳ καὶ κατοκωχῇ, θείᾳ μοίρᾳ κατεχόμενος.* Cf. *Ménon*, 99 d *κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ*). Ce n'est point à leur esprit, ni à un talent naturel qu'ils sont redevables de leur art, mais à une qualité, à une vertu qui surpasse leur propre nature. *Θεία μοῖρα* a ici comme équivalent *θεία δύναμις*, et l'on sait que *δύναμις* signifie très souvent chez Platon la propriété d'un être, ou que le mot est parfois même presque synonyme de *φύσις*[3]. Il sera intéressant de rapprocher des passages de *Ménon* ou de *Ion*, un texte des *Lois* (III, 691 e), où *δύναμις* pourrait être facilement remplacé par *μοῖρα*. Il y est question d'un homme d'Etat lacédémonien, vraisemblablement de Lycurgue, qui apporta des modifications importantes dans la constitution de son pays. Or, en cet homme, explique le protagoniste du dialogue, à la nature humaine se trouvait unie une nature divine (. . . *φύσις τις ἀνθρωπίνη μεμειγμένη θείᾳ τινὶ δυνάμει . . .*).

Phédon, 58 e. *ὥστε μοι ἐκεῖνον παρίστασθαι, μηδ' εἰς Ἅιδου ἰόντα, ἄνευ θείας μοίρας ἰέναι, ἀλλὰ καὶ ἐκεῖσε ἀφικόμενον εὖ πράξειν . . .*

Phédon raconte combien, à sa dernière heure, Socrate était heureux, bonheur qui transparaissait dans ses paroles et dans toute son attitude. Sans aucun doute, le philosophe ne partait pas vers la demeure d'Hadès sans *participer à une destinée divine*, gage de la félicité plus grande encore qui l'attendait là-bas. On pourrait opposer au sort de Socrate celui de l'âme qui descend chez Hadès sans être purifiée (83 d). Cette dernière est exclue de toute participation avec ce qui est divin (*ἄμοιρος εἶναι τῆς τοῦ θείου τε καὶ καθαροῦ καὶ μονοειδοῦς συνουσίας*).

---

[3] Cf. J. Souilhé, *Etude sur le terme* ΔΥΝΑΜΙΣ *dans les dialogues de Platon*, Paris, Alcan, 1919.

République, VI, 492 e. *εὖ γὰρ χρὴ εἰδέναι, ὅτιπερ ἂν σωθῇ τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἐρεῖς.*

Socrate essaie de faire comprendre à ses interlocuteurs combien il est difficile, pour une âme naturellement bonne, de se développer dans un milieu vicieux où tout conspire à la pervertir, où les qualités elles-mêmes peuvent devenir, dans un tel milieu, un ferment de désordre. Non, il serait insensé de croire que, dans un Etat mal dirigé, une nature quelconque soit capable d'éducation morale, je dis une nature *humaine*, car pour une nature divine, nous la laisserons hors de considération (*οὔτε γὰρ γίγνεται οὔτε γέγονεν οὐδὲ οὖν μὴ γένηται ἀλλοῖον ἦθος πρὸς ἀρετὴν παρὰ τὴν τούτων παιδείαν πεπαιδευμένον, ἀνθρώπειον, ὦ ἑταῖρε θεῖον μέντοι κατὰ τὴν παροιμίαν ἐξαιρῶμεν λόγου . . .*): il faut bien comprendre, en effet, et affirmer, sans crainte de se tromper, que quiconque arrive à se sauver et à rester ce qu'il doit être, dans des cités ainsi constituées, est redevable de son salut à l'*élément divin* (ou simplement à la *divinité*. La *θεοῦ μοῖρα* représente cette *part* de Dieu, cette *nature* de Dieu qui se trouve dans l'*ἦθος θεῖον* opposé à l'*ἦθος ἀνθρώπειον*). Le développement qui suit montre comment Dieu préserve ces âmes choisies: il les maintient dans la solitude et les éloigne des corrupteurs; il leur inspire le mépris des charges publiques; il leur envoie la maladie qui les empêche de se mêler des affaires politiques; il communique avec elles au moyen du signe démoniaque, comme il fait pour Socrate (496 b, c). Mais néanmoins, de tels hommes ne peuvent montrer ce qu'ils sont, faute d'un bon gouvernement. Sans cela, on verrait qu'il y a véritablement en eux quelque chose de divin, tandis que tout le reste est humain (*τότε δηλώσει ὅτι τοῦτο μὲν τῷ ὄντι θεῖον ἦν, τὰ δὲ ἄλλα ἀνθρώπινα . . .* 497 c). On pourra comparer à ce passage, dans le discours d'Adimante (Livre II), une notion analogue de la *θεία φύσις*. Les natures divines sont opposées, d'une part à l'ensemble des hommes: aux forts, aux puissants, aux riches; d'autre part à tous ceux qui possèdent la science (366 b, c).

Phédre, 230 a. . . . *σκοπῶ οὐ ταῦτα ἀλλ' ἐμαυτόν, εἴτε τι θηρίον ὂν τυγχάνω Τυφῶνος πολυπλοκώτερον καὶ μᾶλλον ἐπιτεθυμμένον, εἴτε ἡμερώτερόν τε καὶ ἁπλούστερον ζῷον, θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον.*

Socrate explique à son compagnon qu'il n'a point de loisirs pour entreprendre la critique des mythes traditionnels: s'ignorant encore lui-

même, il lui semble ridicule de chercher à connaître des choses étrangères. Aussi préfère-t-il s'en remettre sur ce point aux croyances communes. Au lieu d'examiner ces questions, «je m'examine moi-même, pour me rendre compte si je suis un monstre plus entortillé et plus bouillant que Typhon, ou un animal plus doux et plus simple, qui participe en réalité à quelque *nature divine* et sans orgueil».

244 c. *Ἀλλ' ὡς καλοῦ ὄντος, ὅταν θείᾳ μοίρᾳ γίγνηται . . .*

Il s'agit du délire (*μανία*), qui est un grand bien quand il est un don de Dieu (*νῦν δὲ τὰ μέγιστα τῶν ἀγαθῶν ἡμῖν γίγνεται διὰ μανίας, θείᾳ μέντοι δόσει διδομένης.* 244 a). Ce délire est l'état de la prophétesse de Delphes, des prêtresses de Dodone, de tous les devins qui, sous l'inspiration divine, ou mieux, par le fait de la possession divine (*ὅσοι μαντικῇ χρώμενοι ἐνθέῳ . . .* 244 b), révèlent et dirigent l'avenir. Or, les anciens n'ont nullement pensé que le délire fût une chose honteuse, puisqu'ils ont attaché son nom au plus beau de tous les arts, à celui qui décide l'avenir, et l'ont appelé *μανική*. «Ils lui ont donné ce nom, parce qu'ils pensaient que le délire est beau lorsqu'il est un lot divin mais les hommes d'aujourd'hui, intercalant sottement un *t* dans le mot, ont prononcé *μαντική*». Le délire est donc une véritable possession divine, une participation de l'homme à la divinité, et il s'oppose à la sagesse purement humaine (*. . . τόσῳ κάλλιον μαρτυροῦσιν οἱ παλαιοὶ μανίαν σωφροσύνης τὴν ἐκ θεοῦ τῆς παρ' ἀνθρώπων γιγνομένης.* 244 d. Voir encore 256 b, où *θεία μανία* est distingué de *σωφροσύνη ἀνθρωπίνη*).

Critias, 121 a. *Ἐπεὶ δ' ἡ τοῦ θεοῦ μὲν μοῖρα ἐξίτηλος ἐγίγνετο ἐν αὐτοῖς πολλῷ τῷ θνητῷ καὶ πολλάκις ἀνακεραννυμένη, τὸ δὲ ἀνθρώπινον ἦθος ἐπεκράτει . . .*

L'Atlantide fut le royaume de Poséidon, et ses habitants descendaient de cette divinité. Tant que la nature du dieu domina en eux, les chefs de ce pays écoutèrent les lois et restèrent attachés au principe divin auquel ils étaient apparentés (*Ἐπὶ πολλὰς μὲν γενεάς, μέχριπερ ἡ τοῦ θεοῦ φύσις αὐτοῖς ἐξήρκει, κατήκοοί τε ἦσαν τῶν νόμων καὶ πρὸς τὸ συγγενὲς θεῖον φιλοφρόνως εἶχον . . .* 120 e). «Mais quand la partie divine (l'élément divin ou la nature divine: *μοῖρα* correspond à *φύσις*) vint à s'affaiblir en eux par suite d'un mélange répété avec de nombreux éléments mortels, quand la nature humaine domina, alors, incapables

désormais de supporter les biens présents, ils tombèrent dans l'indécence . . .»

Lois, I, 642 c. *μόνοι γὰρ ἄνευ ἀνάγκης αὐτοφυῶς, θείᾳ μοίρᾳ ἀληθῶς καὶ οὔτι πλαστῶς εἰσιν ἀγαθοί.*

Les Athéniens, dit-on communément, quand ils sont bons le sont à un haut degré: «seuls, en effet, sans contrainte, spontanément, par un *don divin* (au sens de *qualité particulière* qui est en eux), ils sont bons d'une bonté réelle et non fictive».

Lois, IX, 875 c. *Ἐπεὶ ταῦτα εἴ ποτέ τις ἀνθρώπων φύσει ἱκανὸς θείᾳ μοίρᾳ γεννηθεὶς παραλαβεῖν δυνατὸς εἴη, νόμων οὐδὲν ἂν δέοιτο τῶν ἀρξόντων ἑαυτοῦ . . .*

Il est nécessaire qu'il y ait des lois dans un Etat. Il n'est pas bon que le pouvoir soit absolu et que le chef suprême soit dispensé de rendre aucun compte à personne. En effet, la nature des hommes n'est pas capable de connaître tout ce qui est avantageux à une société, ou, le connaissant, de pouvoir et de vouloir faire ce qui est le meilleur (. . . *φύσις ἀνθρώπων οὐδενὸς ἱκανὴ φύεται ὥστε γνῶναί τε τὰ συμφέροντα ἀνθρώποις εἰς πολιτείαν καὶ γνοῦσα, τὸ βέλτιστον ἀεὶ δύνασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν.* 875 a. Voir à la suite le développement de cette idée). «Mais si jamais, quelque homme venant au monde *sous le signe de la divinité* était naturellement doué de la capacité de recevoir semblable puissance (c. a. d. la puissance et la position d'un autocrate irresponsable. Sic England. D'autres interprètes, comme Ficin, Wagner, etc. traduisent: d'appréhender cette vérité), il n'aurait nul besoin de lois qui le régissent» . . . Mais de tels hommes n'existent nulle part, ou du moins, il y en a fort peu (*νῦν δὲ οὐ γάρ ἐστιν οὐδαμοῦ οὐδαμῶς, ἀλλ' ἢ κατὰ βραχύ*)». On nous excusera d'avoir rendu la formule *θείᾳ μοίρᾳ γεννηθείς* par l'expression très moderne «sous le signe de la divinité». Mais il est difficile d'en reproduire exactement la force. On voit toutefois que la périphrase veut signifier l'homme divinement engendré, doué d'une nature divine, et marque l'opposition avec les formules *φύσις ἀνθρώπων*, 875 a, *ἡ θνητὴ φῦσις*, 875 b.

Lois, XI, 931 e. . . . *ὥστε ἂν ὀρθῶς τις χρῆται πατρὶ καὶ προπάτορι καὶ πᾶσι τοῖς τοιούτοις, πάντων πρὸς θεοφιλῆ μοῖραν κυριώτατα ἀγαλμάτων ἂν κεκτῆτο.*

Le respect envers les parents attire sur nous la faveur des dieux. Ils

sont, en effet, la représentation vivante de la divinité, plus vénérables cent fois que toutes les statues animées: «aussi quiconque traite comme il doit son père, son aïeul, tous ses autres ancêtres, peut se flatter de posséder en eux la plus efficace de toutes les statues, pour s'assurer *une part à l'amitié divine*».

Epinomis, 985 a. . . . *θεὸν μὲν γὰρ δὴ τὸν τέλος ἔχοντα τῆς θείας μοίρας ἔξω τούτων εἶναι, λύπης τε καὶ ἡδονῆς, τοῦ δὲ φρονεῖν καὶ τοῦ γιγνώσκειν κατὰ πάντα μετειληφέναι* . . .

Les génies, êtres vivants formés par l'éther et par l'air, peuvent éprouver des émotions pénibles, tandis que «Dieu, qui possède la perfection de la *nature divine*, reste étranger à ces affections, tristesse ou joie, mais participe à l'intelligence et au savoir dans toute leur plénitude».

Lettre, VII, 326 b. *κακῶν οὖν οὐ λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφήσῃ.*

Donc, les maux ne cesseront pas pour les humains, avant que la race des purs et authentiques philosophes n'arrive au pouvoir, ou que les chefs des cités, par une grâce divine (c. a. d. poussés par quelque influence divine), ne se mettent à philosopher véritablement. (On remarquera l'opposition entre les philosophes et les chefs des cités. Ces derniers seuls ont besoin d'un élément étranger pour pouvoir philosopher).

II.

De ce recueil de textes et de l'analyse que nous venons d'en faire, nous croyons pouvoir dégager les conclusions suivantes:

1. Si nous exceptons quelques passages où la formule reste assez vague (*Phédon, Lois* XI), la *θεία μοῖρα* désigne très généralement un élément divin, une part ou une nature divine; elle est parfois même un synonyme pur et simple de la divinité: les textes de l'*Apologie*, du *Critias*, de l'*Epinomis* sont suffisamment clairs, et c'est très probablement encore dans ce sens qu'il faut interpréter celui du *Protagoras*.

2. La *θεία μοῖρα* est expressément mise en opposition en de nombreux passages avec la nature humaine, les dons naturels, comme le montrent *Ménon, Ion, République* VI, *Phèdre* (244 c), *Lois* IX. Dans deux cas, on pourrait hésiter et se demander si elle ne se confond pas avec la nature

même et si elle conserve encore quelque signification religieuse. Dans *Phèdre* (230 a), la boutade de Socrate a-t-elle une autre portée que de faire ressortir la double tendance de l'homme ou la double direction de ses passions, et la phrase *θείας τινὸς καὶ ἀτύφου μοίρας φύσει μετέχον*, veut-elle indiquer autre chose que l'instinct naturel (*φύσει*) de douceur et de modestie? L'interprétation est possible; elle ne s'impose pas néanmoins. Si on tient compte du ton religieux et même mystique de tout le dialogue; si on se souvient que la *θεία μοῖρα*, quelques pages plus loin, garde, conformément aux autres écrits platoniciens, ce sens d'opposition à la nature; si l'on fait attention à ce fait que Socrate prétendait être en relations avec un élément divin dont les rapports sont très étroits avec la *θεία μοῖρα*, comme nous le dirons plus loin; si l'on note, enfin, que *φύσει* ne veut pas dire nécessairement *par nature*, mais a souvent le sens de: *en fait, en réalité* [4], — on comprendra que notre interprétation, maintenant au terme sa signification mystique, reste, au moins, très plausible.

Dans les *Lois*, I 642 c, Mégillos exalte la vertu des Athéniens: elle est spontanée, sans aucune contrainte; elle est un don de Dieu, c'est-à-dire, explique England [5], une disposition parfaitement naturelle. Et le commentateur rapproche ce texte du passage de *Phèdre* dont nous venons de parler et de *Lois* IX, 875 c. Nous avons donné à l'instant notre opinion sur le passage de *Phèdre*. Pour celui des *Lois*, nous avons suffisamment montré, en analysant le texte et le *contexte*, comment la *θεία μοῖρα* s'oppose là également à la *φύσις ἀνθρώπων*. Quant au texte présent, nous nous contenterons de faire remarquer que la vertu louée par Mégillos ne peut être dite simplement un don de nature, si elle n'est pas le privilège de tous les Athéniens: or, affirme l'interlocuteur du dialogue, *parmi les Athéniens, ceux qui sont vertueux* le sont *θεία μοῖρα*. De plus, si nous comparons la pensée exprimée ici avec la doctrine du *Ménon*, où il est démontré que, dans l'homme, la vertu provient non pas de l'éducation, *ni de la nature* (89 b), mais précisément d'une *θεία μοῖρα*, nous pourrons, croyons-nous, entendre ce texte d'après le sens très clair des nombreux passages qui nous sont fournis par les autres dialogues.

3. Peu d'hommes, relativement, participent à cette propriété divine:

---

[4] Cf. Ast, *Lexicon plat.* III, p. 520. . . . φύσει, τῇ φύσει et τὴν φύσιν non solum est natura et naturae convenienter, verum etiam *per se, vere et revera*. Voir v. g. *Phédon* 88 a; *Rép.* VII, 515 c; *Lois* VI, 777 d.

[5] *The Laws of Plato*, I, p. 247.

elle est le privilège d'une élite. La race qui, d'après les mythes de *Protagoras* ou de *Critias*, avait reçu en partage ce don surhumain avait été presque complètement détruite (*Protagoras*, 322 b), ou, dans la suite des temps, par l'effet du croisement avec des races mortelles, n'avait pu conserver la marque de la divinité. Actuellement, ceux qui sont favorisés de cette union avec Dieu, sont les devins, les prophètes, les poètes ou les rhapsodes, les gens de bien dont la vertu est le résultat d'une impulsion intérieure, mais supérieure à leur nature, plutôt que d'une conviction intellectuelle; tous ceux, en un mot, qui accomplissent des oeuvres dépassant leurs propres forces.

4. Comment donc, en de tels hommes, agit la *θεία μοῖρα*, et quel est son rôle?

Nous allons dire tout à l'heure comment la doctrine, adaptée par Platon à sa philosophie, prend sa source dans les mystères dionysiaques. Mais les dialogues mêmes nous permettent de la saisir sous sa forme primitive, et nous devons partir des développements de *Ménon* ou d'*Ion*, pour comprendre les applications philosophico-religieuses.

Les prophètes, les devins, les poètes aussi, que Platon assimile aux premiers, — dans l'état d'exaltation qui caractérise leur activité, sont ravis par le dieu, vraiment possédés par lui. Leurs facultés naturelles sont suspendues; la divinité se substitue à ces hommes, habite en eux, parle par leur bouche: *διὰ ταῦτα δὲ ὁ θεὸς ἐξαιρούμενος τούτων τὸν νοῦν τούτοις χρῆται ὑπηρέταις καὶ τοῖς χρησμῳδοῖς καὶ τοῖς μάντεσι τοῖς θείοις, ἵνα ἡμεῖς οἱ ἀκούοντες εἰδῶμεν ὅτι οὐχ οὗτοί εἰσιν οἱ ταῦτα λέγοντες οὕτω πόλλοῦ ἄξια, οἷς νοῦς μὴ πάρεστιν, ἀλλ' ὁ θεὸς αὐτός ἐστιν ὁ λέγων, διὰ τούτων δὲ φθέγγεται πρὸς ἡμᾶς* (*Ion*, 534 c). Prophètes et devins, disent la vérité, sans rien connaître aux choses dont ils parlent; sans intelligence, ils réussissent dans leurs actions et leurs discours (*Ménon*, 98 c). Ils sont agités par l'enthousiasme, par un véritable délire, qui est le signe de la possession divine, et grâce à cette emprise d'un esprit supérieur, ils disent et font de grandes choses (*Ménon*, 99 d, *Phèdre*, 244 b). C'est à la faiblesse de l'esprit humain, écrira encore Platon, dans le *Timée*, 71 e, que Dieu a donné la divination. «En effet, nul homme dans son bon sens ne parvient à la divination divine et véridique. Mais il faut que la force de son esprit soit entravée par le sommeil ou la maladie, ou qu'il l'ait déviée par quelque crise d'enthousiasme [6]».

---

[6] Traduct. Rivaud, dans l'édition de la Collection Guillaume Budé, T. X, Paris 1925.

Platon, avons-nous remarqué, empruntait aux mystères dionysiaques cette idée d'une possession divine, dont les manifestations étaient le délire, l'enthousiasme, la prophétie, et dont la cause était une participation effective à la nature de Dieu. Dans les rites orgiastiques, les adeptes de Dionysios cherchaient à se procurer au moyen des danses, de l'ivresse, ou autres procédés divers, cet état d'exaltation qui attirait en eux, pensaient-ils, la divinité. Grâce à la hiéromanie, ils perdaient la maîtrise d'eux-mêmes, ils ne gardaient plus le contrôle de leur intelligence, car le dieu les possédait; ils devenaient *ἔνθεοι*[7]. Alors le dieu, qui suspendait leur raison et la remplaçait pour un temps, parlait par leur bouche: *τὸ γὰρ βακχεύσιμον καὶ τὸ μανιῶδες μαντικὴν πολλὴν ἔχει· ὅταν γὰρ ὁ θεὸς εἰς τὸ σῶμ' ἔλθῃ πολύς, λέγειν τὸ μέλλον τοὺς μεμηνότας ποιεῖ*[8]. Le délire divin (furor divinus) dont parle Cicéron, permet à l'homme qui en est favorisé d'atteindre ce que le sage ne peut comprendre: «. . . ut quae sapiens non videat ea videat insanus, et si qui humanos sensus amiserit divinos assecutus sit[9] . . .» «. . . deus inclusus corpore humano, non iam Cassandra loquitur[10]».

Aux Bacchantes ou aux Sibylles, déjà avant Platon, on assimilait également les poètes, et, come le dit Rohde[11], les termes *μαίνεσθαι, ἐνθουσιᾶν, ἔνθεον γίγνεσθαι, ἐκστῆναι* valaient pour les deux. C'est en ce sens que Démocrite parle de l'enthousiasme et de l'esprit sacré du poète: *ποιητὴς δὲ ἅσσα μὲν ἂν γράφηι μετ' ἐνθουσιασμοῦ καὶ ἱεροῦ πνεύματος, καλὰ κάρτα ἐστίν*[12], — ou encore qu'il loue la *φύσις θεάζουσα* d'Homère: *Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων*[13].

Platon étend cette conception, et rapproche des poètes ou des devins tous ceux qui gouvernent avec succès les cités, ou même simplement pratiquent le bien, non en vertu d'une science, mais d'un instinct divin. Leur manière d'agir est irrationnelle, mais le dieu qui dirige leur conduite

---

[7] Une scolie de l'*Hippol.* 141 d'Euripide, explique le sens de ἔνθεον εἶναι: ἔνθεοι λέγονται οἱ ὑπὸ φάσματός τινος ἀφαιρεθέντες τὸν νοῦν ὑπ' ἐκείνου τοῦ θεοῦ τοῦ φασματοποιοῦ κατεχόμενοι καὶ τὰ δοκοῦντα ποιοῦντες. Voir Rohde, *Psyche*, II, p. 20.

[8] Euripide, *Bach.* 298 et suiv. Cf. Plutarque, *Pyth. orac*, 8: τὸν θεὸν εἰς σῶμα καθειργνύναι θνητόν.

[9] *De divin.* 2, 110.

[10] *id* 1, 67.

[11] *op. cit.* II, p. 19.

[12] Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, II, 55 B 18. — Cf. Cicéron, *de Divinat.* I, 80: negat enim sine furore, Democritus, quemquam poetam magnum esse posse.

[13] Diels, *op. cit.* II, 55 B, 21.

supplée à l'infirmité de l'esprit humain. Il est inutile de rappeler les textes du *Ménon* (99 b, c, d).

Il n'est pas jusqu'aux natures philosophiques chez qui la *θεία μοῖρα* ne puisse jouer un rôle. Remarquons toutefois que là aussi, cette *θεία μοῖρα* se distingue des dons purement humains. Comme le montrent les textes de la *République* (VI, 485 b et suiv.), ce sont précisément ces âmes douées des qualités les meilleures pour la philosophie, sincères, avides d'apprendre, généreuses, pénétrantes, ce sont de telles âmes qui risquent, par une mauvaise éducation, de perdre tout ce qu'elles possèdent naturellement. Et dans un Etat mal gouverné, elles se perdront fatalement, à moins que certaines d'entre elles, plus privilégiées que les autres, à cause du caractère divin qu'elles possèdent, ne soient sauvées du naufrage (492 e). Comment la *θεία μοῖρα* manifeste-t-elle son action dans ce cas? Nous l'avons signalé en expliquant le texte: elle a soin de tenir les corrupteurs éloignés, elle inspire des sentiments ou provoque des circonstances qui maintiennent dans l'âme privilégiée les dispositions philosophiques, elle fait sentir son influence par un signe irrécusable et mystérieux que l'on appelle le signe démonique. Socrate a été écarté de la vie politique par cette injonction divine, voix intérieure qui l'arrête au seuil de l'action: *θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον γίγνεται . . . φωνή τις γιγνομένη . . .* (*Apologie*, 31 d). Il a de même accompli sa mission en vertu des ordres qui provenaient de la *θεία μοῖρα* et qui s'exprimaient par des oracles ou des songes (*Apologie*, 33 c). Mais il n'est dit nulle part que l'influence divine ait paralysé ses puissances naturelles pour se substituer à elles.

Il semble donc que, chez le philosophe, l'action de la *θεία μοῖρα* produise des effets tout autres que chez le devin, le poète ou l'homme politique. Elle ne supprime pas la faculté de penser, elle ne la remplace pas, mais elle l'excite plutôt, elle est un stimulant de l'âme, un auxiliaire pour connaître la vérité. L'amour est un délire, mais il est la forme la plus belle du délire divin[14]. L'Eros du *Banquet* et du *Phèdre* est, en somme, l'expression de la *θεία μοῖρα* dans une nature philosophique. Son rôle est de seconder celui qui est initié à ses mystères, de l'aider à franchir les laborieuses étapes qui conduisent à la

---

[14] *Phèdre*, 265 b: τῆς δὲ θείας τεττάρων θεῶν τέτταρα μέρη διελόμενοι, μαντικὴν μὲν ἐπίπνοιαν Ἀπόλλωνος θέντες, Διονύσου δὲ τελεστικήν, Μουσῶν δ' αὖ ποιητικήν, τετάρτην δὲ Ἀφροδίτης καὶ Ἔρωτος, ἐρωτικὴν μανίαν ἐφήσαμέν τε ἀρίστην εἶναι . . . .

«plaine de vérité [15] »: il faut une inspiration divine pour susciter un sincère amour de la vraie philosophie: . . . *ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρως ἐμπέσῃ* (*République*, VI, 499 c). Et Parménide loue en Socrate l'élan divin qui l'entraîne vers la dialectique: *Καλὴ μὲν οὖν καὶ θεία, εὖ ἴσθι, ἡ ὁρμὴ ἣν ὁρμᾷς ἐπὶ τοὺς λόγους* (*Parménide*, 135 d). C'est aussi évidemment dans ce sens qu'il faut entendre la réflexion de Platon dans la *Lettre* VII: il n'y aura de sécurité dans un Etat que si les philosophes en deviennent les chefs, ou si les hommes politiques, grâce à une certaine vertu divine, se mettent à philosopher vraiment. Le rôle de la *θεία μοῖρα* n'est naturellement pas ici le même que dans *Ménon*. Elle ne conduit pas les hommes politiques d'une façon irrationnelle et aveugle, mais plutôt, elle les dirige dans une voie de clarté et de pleine intelligence. La science, la contemplation reste toujours néanmoins l'oeuvre humaine, l'oeuvre rationnelle par excellence, et la *θεία μοῖρα* ne fait que s'ajouter dans ce cas aux dons naturels, sans se confondre avec eux, pour les aider à se réaliser totalement.

Ainsi, avons-nous pu voir, au cours de cette étude, comment Platon a transposé une notion religieuse connue de ses contemporains, ou mieux comment il en a élargi l'application, de manière à l'introduire dans sa philosophie. Cependant, malgré cette extension de sens, la notion conserve son caractère religieux: elle n'est pas l'équivalent des puissances instinctives et obscures de l'homme, mais elle est l'expression d'une sorte de surnature qui se greffe sur la nature humaine et qui est le centre de tout développement moral, l'organe propulseur des rapports de l'individu avec le divin, ou même le stimulant de la faculté qui fait de l'être humain la plus parfaite image de Dieu, c'est-à-dire l'esprit.

---

[15] *Phèdre*, 248 b. Sur le rôle de l'Amour dans la philosophie platonicienne, cf. la thèse de M. Robin: *La Théorie platonicienne de l'Amour*, Paris, Alcan, 1908. Sur le point traité ici, cf. spécialement p. 199.

ZUM ARISTOTELISCHEN METAPHYSIKBEGRIFF

Von D. Dr. Gottlieb Söhngen, Akademiedozent,
Köln-Rom.

Als Ariſtoteles vor der ſchwierigen Aufgabe ſtand, den Weſensbegriff der „Weisheit" zu beſtimmen, da wußte er ſich keinen beſſeren Weg, als zunächſt einmal von dem *Sach*gebiet, das wir mit dem Namen „Weisheit" auszeichnen, den Blick zurückzuziehen auf die *Perſonen*, die bei uns als „Weiſe" oder Weisheitsliebende, als „Philoſophen" gelten. Offenbar meinte er, es ſei leichter zu beſchreiben, was für Menſchen wir zu den „Weiſen" rechnen, als ſchulgerecht anzugeben, was Gegenſtand der „Weisheit" ſei. Ariſtoteles ſchreibt nämlich im Buche A ſeiner „Metaphyſik": „Wir müſſen jetzt erforſchen, was für Urſachen und Gründe es ſind, welche die von uns geſuchte Wiſſenſchaft oder Weisheit zu ihrem Gegenſtandsgebiet hat. Vielleicht aber kann eine Betrachtung der Vorſtellungen, die man von dem Weiſen ſich macht, Licht in unſere Bemühungen bringen[1]." Und nun zählt Ariſtoteles vier Merkmale auf, welche die philoſophiſche Geiſteshaltung kennzeichnen; es ſind: 1. der Blick für das Weſentliche in der Fülle der Einzelheiten und in der Flucht der Erſcheinungen, 2. die Furchtloſigkeit vor der Schwere der Probleme, 3. der Wille zur begrifflichen Strenge und Sauberkeit und 4. die reine Sachlichkeit, d. h. die Freiheit von aller Zweckhaftigkeit oder Nützlichkeitserwägung. Wer die Stelle im Urtext nachlieſt, wird finden, daß ich die ariſtoteliſche Ausdrucksweiſe in die uns geläufige philoſophiſche Sprache übertragen habe; aber ich glaube, daß darüber der ſachliche Kern nicht verdeckt, ſondern gerade freigelegt wird. Philoſophie beſagt einem Ariſtoteles, ſo können wir ſeine Worte weiter ausführen: 1. ein Weſenswiſſen, und zwar *die* Weſenswiſſenſchaft ſchlechthin, 2. eine kritiſche oder (ariſtoteliſch ausgedrückt) „aporetiſche" Haltung, 3. eine methodiſche Arbeit und 4. eine freie oder autonome Angelegenheit.

Iſt es nicht ein nachzuholendes Verſäumnis, daß dieſes ariſtoteliſche „Programm" zur philoſophiſchen Wiſſenſchaft ſo wenig bekannt iſt und kaum in ſeinem überzeitlichen Gehalte erſchöpft wird, weil man gemeinhin, wie ich es beurteilen möchte, hier zu ſehr am — allerdings ſpröden — Wortlaut des ariſtoteliſchen Textes kleben bleibt!

Wir erwähnen nur nebenbei, daß ſchon der methodiſche Hilfsgriff des Stagiriten, nämlich über einer Beſchreibung der perſönlichen Geiſteshaltung

[1] Met. I 2; 982 a 4—21.

die Beſtimmung des entſprechenden Sachgebietes zu gewinnen, beſondere Beachtung und Erläuterung verdient. Wenn in neueſter Zeit Max Scheler jenes Verfahren grundſätzlich bevorzugte[2], ſo darf nicht überſehen werden, daß die ſcheinbar gleiche Bahnungsweiſe einen bei dem alten und dem neuen Denker weſensverſchiedenen Sinn, weil andere Vorausſetzungen hat. Dem Ariſtoteles ſchwebt zweifelsohne das vor, was die Scholaſtiker als Befragung der ratio communis[3] empfehlen und was noch Kant als „Weltbegriff" dem „Schulbegriff" von Philoſophie[4] gegenüberſtellte, während Scheler ſeinen Primat des Wertfühlens vor der Seins- und Dingerkenntnis im Auge hat.

Was wir jedoch an jener Stelle des I. Buches der „Metaphyſik" beſonders hervorheben wollen, iſt der zugleich griechiſche und übergriechiſche Charakter des „Programms". Die platoniſche Geiſteshaltung, aus der heraus der größte Schüler der Akademie hier redet, iſt zur Form abendländiſchen Wiſſens- und Weisheitsſtrebens überhaupt geworden. Das ariſtoteliſche Wiſſenſchaftsprogramm, das nichts anderes iſt als eine kurze Zuſammenfaſſung des in der platoniſchen „Akademie" herrſchenden Wiſſenſchaftsideals, kann auch heute noch ohne weſentlichen Abzug und Zuſatz als akademiſches Wiſſenſchaftsprogramm gelten und würde die Satzungen einer „Akademie der Wiſſenſchaften" gewiß zieren.

Greifen wir zunächſt einmal den dritten Punkt heraus: der Weiſe geht auf höchſtmögliche „Akribie[4a]" aus! Selbſtredend müſſen ſolche ariſtoteliſchen Kurzworte ins Ganze der platoniſchen und ariſtoteliſchen Philoſophie hineingeſtellt werden, und ſofort atmen ſie Geiſt und Leben. Die ſtändigen Bemühungen der Schule von Athen, der Sokrates und Platon und Ariſtoteles, zielen auf die Bildung eindeutiger, feſter Begriffe; und dies Ringen um Begriffe, um ein Begriffsſyſtem gibt ſich zugleich als ein Ringen um die Begriffsbildung ſelbſt, d. s. h. um die *Methode* der ethiſchen und ontologiſchen Begriffsbildung. Was auch Kant zu betonen nicht müde wird, iſt für die Väter der abendländiſchen Philoſophie ebenſo ſelbſtverſtändlich: Philoſophie iſt Wiſſenſchaft und als ſolche iſt ſie Methode, und Methode beſagt Arbeit[5]. Wer in der ariſtoteliſchen „Metaphyſik" und „Ethik" die

---

[2] Vom Ewigen im Menſchen [2] 1923, S. 62 f.

[3] Vgl. Thomas Aquinas: In I Metaph. l. II (n. 36 i. d. Ausgabe von Cathala, Turin).

[4] Logik: Einleitung III. „Begriff der Philoſophie überhaupt."

[4a] Met. I 2; 982 a 12—14.

[5] Vgl. namentlich die kleine Schrift von 1796: Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philoſophie.

fortgeſetzten methodiſchen Zwiſchenbemerkungen, namentlich über den analogen Charakter der ontologiſchen und den individuierenden Charakter der ethiſchen Begriffsbildung, ſorgſam verfolgt, wird ſchwerlich abſtreiten, daß in den ariſtoteliſchen Lehrvorträgen die Methode und die Beſinnung auf die Methode dieſelbe Führerrolle behauptet wie in den platoniſchen Dialogen. Auf die aporetiſche Methode gehen wir noch beſonders ein.

So ſtellt ſich uns der dritte (und auch der zweite) Punkt des ariſtoteliſchen Programms als das ausgleichende Gegengewicht zum erſten Punkte dar. Gewiß iſt Philoſophie eine oder vielmehr die Weſenswiſſenſchaft, aber das bedeutet keine Weſensſchau im Sinne der Methodenloſigkeit geiſtreicher Einfälle; auch das philoſophiſche „Genie iſt Arbeit", d. h. ſtrengwiſſenſchaftliche oder methodiſche und kritiſche Arbeit. Anderſeits fällt es weder Platon noch ſelbſt Ariſtoteles bei, Weſensſchau und Methode ohne weiteres als unverſöhnliche Gegenſätze hinzuſtellen. Weder iſt die Weſensſchau rein als ſolche der Unmethode verdächtig noch die methodiſche Sauberkeit zu der Prüderie verurteilt, ſich vor der Verunreinigung durch intuitive Erkenntniselemente peinlich zu hüten. Es wäre ein oberflächliches Mißverſtändnis der platoniſchen Ideenſchau, auf ſie zu warten, bis ſie uns einfach angeflogen käme; ſondern ſie muß in Gang gebracht werden und bedarf darum der Methode oder methodiſchen Zubereitung. (Auch die phänomenologiſche Weſensſchau wird von Edmund Huſſerl — ganz in Platons Geiſte — als ſtrengwiſſenſchaftliche Methode verſtanden: Phänomenologiſche „Forſchung" beanſprucht gerade, „Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft" zu ſein.) Und für Ariſtoteles, der den diskurſiven Zug und die empiriſche Stützung unſerer Begriffsbildung ſo ſehr hervorkehrt, liegt nicht zuletzt in der Zuſammenarbeit von intuitiven und diskurſiven, von rationalen und empiriſchen Erkenntnisfaktoren die Forderung der Methode.

Wie ſchon geſagt, gehören der zweite und dritte Punkt des ariſtoteliſchen Programms eng zuſammen. Der Wille zur methodiſchen Strenge und Sauberkeit verbindet ſich naturgemäß nicht nur mit einer „kritiſchen" Haltung, welche die Probleme als ſolche empfindet und ihre Schwierigkeiten erfaßt und würdigt; ſondern die „Problematik" kann ſelbſt zur Methode werden, einen grundlegenden Teil des Forſchungsverfahrens ausmachen. In der Tat iſt bei Ariſtoteles die „Problematik" oder Aporetik eine beſondere Methode, die er mit Meiſterhand übt und deren Funktionen er ſich bewußt wird. Unter den 14 Büchern zur Metaphyſik findet ſich ein eigenes Aporien- oder Problembuch, nämlich B; am Schluſſe des einleitenden Auf-

riſſes heißt es: „In all den aufgezählten Problemen iſt es nicht nur ſchwierig, einen glücklichen Ausweg zur wahren Löſung zu entdecken; ſondern auch den eigentlichen Fragepunkt aufzuzeigen und bis auf den Grund durchzudenken, ſchon das iſt nicht leicht[6].“ Und im Eingange desſelben erſten Kapitels des Problembuches heißt es von den Aporien, daß der, welcher die Aporie nicht ſehe, auch nicht wiſſen könne, ob er die Löſung habe, ſelbſt wenn er ſie in Händen halte[7]. „Problematik“ gibt es alſo in der Philoſophie nicht erſt ſeit geſtern.

In unſeren Tagen will man dieſen „aporetiſchen Ariſtoteles“ erſt eigentlich entdeckt haben, ſowohl von hiſtoriſcher als auch von ſyſtematiſcher Seite (Werner Jaeger[8] und Nicolai Hartmann[9]). In Ariſtoteles gerate mit zunehmenden Jahren der „Aporetiker“ in Widerſtreit mit dem „Syſtematiker“; der Wille zum Syſtem oder zur begrifflichen Beherrſchung der Seinswelt und des Lebens werde mehr und mehr erſchüttert in dem Ringkampfe mit dem erſtarkenden Bewußtſein von der unendlichen Fülle und irrationalen Tiefe der Probleme. Dieſer „aporetiſche Ariſtoteles“ trägt den Stempel unſerer „problematiſchen“ Zeit nur zu deutlich an der Stirne.

Was mit dem „aporetiſchen Ariſtoteles“ gemeint iſt, läßt ſich nun an dem ariſtoteliſchen Wiſſenſchaftsprogramm einfach aufklären als eine Verſchiebung: Der zweite Punkt, nämlich Philoſophie als kritiſche oder problematiſche Haltung, dringe langſam an die erſte Stelle vor, und der erſte Punkt, Philoſophie als Weſenswiſſen, werde nach und nach mit größeren und ins Mark ſchneidenden Einſchränkungen verſehen; m. a. W., der ſich ſtets kritiſcher und aporetiſcher entwickelnde Ariſtoteles rücke je älter, deſto entſchiedener von Platon und dem platoniſchen Wiſſenſchaftsideal ab — denn Philoſophie als die Wiſſenſchaft von den geiſtigen Weſensgründen der Dinge ſei doch der Metaphyſikbegriff der platoniſchen Ideenlehre.

Selbſt der nicht im Hiſtoriſchen ihre Stärke zeigenden mittelalterlichen Ariſtoteles-Kommentation iſt es keineswegs verborgen geblieben, daß der ariſtoteliſche Metaphyſikbegriff mit einer gewiſſen Kompliziertheit behaftet iſt. Reichen und bequemen Aufſchluß über die ſcholaſtiſche Beurteilung des ariſtoteliſchen Metaphyſikbegriffes bietet die große und klare Überſicht zu Anfang der Disputationes Metaphysicae des Franz Suarez[10].

[6] Met. III 1; 996 a 15—17.
[7] Met. III 1; 995 a 33—b 2.
[8] Ariſtoteles-Grundlegung einer Geſchichte ſeiner Entwicklung 1923.
[9] Grundzüge einer Metaphyſik der Erkenntnis [2] 1925, S. 35—39.
[10] pars prior, disp. I, sectio 1.

Thomas von Aquin führt im Prooemium zu ſeinem Metaphyſik-Kommentar, das dem ariſtoteliſchen Metaphyſikbegriff eigens gewidmet iſt, drei Beſtimmungen auf: Die „Erſte Philoſophie" oder „Metaphyſik" oder „Weisheit" iſt 1. Wiſſenſchaft von den oberſten Urſachen (als Wiſſenſchaft, die als ſolche Urſachenforſchung iſt), 2. Wiſſenſchaft vom Seienden als ſolchem (das Seiende als ſolches oder „ens commune" wird ausdrücklich als das eigentliche „subiectum" der Metaphyſik, mithin als das „Materialobjekt" bezeichnet) und 3. Wiſſenſchaft von den immateriellen Subſtanzen oder Theologie. Die ariſtoteliſche Metaphyſik iſt alſo in den Augen des Fürſten der ſcholaſtiſchen Ariſtoteliker beides: ſowohl „Ontologie" als auch „Theologie"; wobei die thomiſtiſche Verhältnisbeſtimmung nicht ſo zu verſtehen iſt, daß Ontologie und Theologie *zwei neben*geordnete metaphyſiſche *Diſziplinen* bilden (was der Aquinate ausdrücklich abweiſt), ſondern daß die Theologie oder „Weisheit" ein beſonderer, und zwar der höchſte *Teil der Ontologie,* ihr Abſchluß iſt. Die Klammer zwiſchen Ontologie und Theologie bildet der aitiologiſche Gedanke von der „Erſten Philoſophie" als *der Grund*wiſſenſchaft. Im thomiſtiſchen Aufbau des ariſtoteliſchen Metaphyſikbegriffes kommt alſo der erſten oder aitiologiſchen Beſtimmung weniger materiale oder gegenſtändliche Bedeutung, als vielmehr die formale Leiſtung zu, die materialen Glieder, Ontologie und Theologie, zur Einheit des Begriffs zu verknüpfen. Die „Erſte Philoſophie" als die *Grundwiſſenſchaft* iſt Lehre vom Seienden ſchlechthin und ſeinen „erſten Gründen"; und die „Prinzipien" des Seienden, inſofern es Seiendes iſt, ſind geiſtiger Natur (auf dieſe Rationalitätsthеſe ariſtoteliſcher Seinsauffaſſung kommen wir ſogleich näher zurück).

Der mittelalterliche Ariſtoteles-Kommentator ſieht alſo ſehr gut die Zweiſchichtigkeit des ariſtoteliſchen Metaphyſikbegriffes, ohne freilich darin eine problemgeſchichtlich zu erklärende Zwieſpältigkeit zwiſchen dem überkommenen platoniſchen und dem eigenen neuen Metaphyſikbegriff zu erblicken (wie dies namentlich Eduard Zeller[11] getan hat und mit neuen Geſichtspunkten Werner Jaeger[12] tut). Die peripatetiſche Abwandlung des spiritualen Metaphyſikbegriffs der Akademie zu einer die materiellen Subſtanzen in den Vordergrund der Weſensforſchung ſchiebenden Ontologie ſtellt den ſcholaſtiſchen Summiſten des dreizehnten Jahrhunderts nicht vor

[11] Philoſophie der Griechen II 2.
[12] in dem angegebenen Buche S. 200—236 („Die Entwicklung der Metaphyſik").

eine hiſtoriſche, buch- und ideengeſchichtliche, ſondern vor eine konſtruktive Aufgabe.

Die ſynthetiſche Rekonſtruktion des ariſtoteliſchen Metaphyſikbegriffes aus ſeinen verſchiedenen Beſtandteilen oder Merkmalen vermag nun der Aquinate zu leiſten auf dem Grunde ſeiner kongenialen Einſicht in eine axiomatiſche Vorausſetzung, ohne die allerdings die Zweiſchichtigkeit des ariſtoteliſchen Metaphyſikbegriffes als widerſpruchsvolle Zwieſpältigkeit hingenommen werden müßte. Dieſe axiomatiſche Vorausſetzung des ariſtoteliſchen Syſtems lautet: Je aktualer ein Seiendes, je mehr alſo ein Seiendes wirklich ſeiend iſt, deſto geiſtiger iſt es auch; die Aktualitätsſtufe iſt eine Immaterialitäts- und Intelligibilitätsſtufe [13]. Von einem ſolchen Seins-Intellektualismus aus gewertet, wird die Metaphyſik in dem engeren (platoniſchen) Sinne der Wiſſenſchaft von den letzten (geiſtigen) Gründen des Seienden, wird, kurz geſagt, die „Theologie" oder „Weisheit" zu einer beſondern, und zwar zur höchſten Schicht oder Stufe innerhalb der „Ontologie" nach dem allgemeinen (ariſtoteliſchen) Begriffe einer Lehre vom Seienden, inſofern es Seiendes iſt.

Wir ſchließen hier ſelbſtredend die Frage aus, ob jene Rationalitätsthеſe des ariſtoteliſchen Seinsbegriffes, welche die Scholaſtiker auf die Formel „ens et verum convertuntur" brachten, ſachlich zu Recht beſteht oder nicht. In unſerer Zeit, in der das „Irrationale" ſogar zum Modebegriff hinabſank, iſt ſie ſehr beſtritten, am gründlichſten von Nicolai Hartmann [14]. Wir wollen aber jetzt keineswegs auseinanderſetzen, welche Kritik unſere Zeit an dem ariſtoteliſchen Metaphyſikbegriff übt von ihren Standpunkten aus, ſondern ob Ariſtoteles ſelbſt an eigenen Beſtimmungen ſeines Metaphyſikbegriffes ſpäter eine Kritik vorgenommen hat, d. h. ob die verſchiedenen Beſtimmungen der „Erſten Philoſophie" in den Metaphyſikbüchern eine Entwicklung darſtellen im Sinne einer weſentlichen (poſitiviſtiſchen) Verſchiebung des früheren Standpunktes.

Legen wir den Fragepunkt noch einmal genau feſt! Der Stagirite beſtimmt die „Erſte Philoſophie" ſowohl als Ontologie [15] wie auch als Theologie [16]. „Theologie" als die „Weisheit" vom göttlichen und geiſtigen Sein (als Lehre vom Geiſte) erſcheint nun als der „ſpekulative" Meta-

[13] Met. IX 10; beſonders 1051 b 30—32; man denke auch an die Abſtraktionsſtufen!
[14] Vgl. namentlich ſeine „Metaphyſik der Erkenntnis".
[15] Met. VI 1; 1026 a 31 f.
[16] Met. VI 1; 1026 a 10—32, beſonders 1026 a 18 f. . . . Vgl. auch Met. I 2; 983 a 5—11.

phyſikbegriff, wie er ſeine Heimſtätte hatte in der platoniſchen Akademie, der Ariſtoteles zwei Jahrzehnte hindurch äußerlich und innerlich angehörte. Demgegenüber ſcheint „Ontologie", die allgemeinſte Seinswiſſenſchaft, als der „kritiſche" Metaphyſikbegriff zu gelten, mit dem ſich Ariſtoteles in ſeiner eigenen peripatetiſchen Schule von dem jugendlich-ſpekulativen Überſchwang der „akademiſchen" Lehrjahre abwendet. Als „ontologiſche" Bücher ſind vor allem anzuſprechen *Z*, *H*, *Θ*, die den ariſtoteliſchen Entwurf einer Ontologie oder Subſtanzlehre enthalten und den reifen Kern der vierzehn Metaphyſikbücher bilden. In Buch *Λ* dagegen haben wir eine Skizze des „theologiſchen" Jugendſtandpunktes vor uns.

Drei weſentliche Fälle ſind nun möglich. Man ſieht von einer ſolchen buch- und problemgeſchichtlichen Aufteilung der vierzehn Metaphyſikbücher in zwei Hauptſchichten ab und nimmt alſo die ariſtoteliſche „Metaphyſik", ſo wie ſie auf uns gekommen iſt, für eine „Summa" im mittelalterlichen Sinne, für ein „geſchloſſenes Syſtem"; dann ſteht Buch *Λ* da als der ſpekulativ-theologiſche Ausbau der ontologiſchen Prinzipien, wie ſie in *Z*, *H*, *Θ* entwickelt werden. Das iſt die ſcholaſtiſche Betrachtungsweiſe, der jene hiſtoriſche Frageſtellung überhaupt fremd iſt. Dieſe rein ſyſtematiſche Betrachtungsweiſe iſt uns in ihrem Hauptvertreter Thomas von Aquin bereits etwas vorgeführt worden. Oder man findet, daß die vierzehn Metaphyſikbücher aufgelöſt werden können und müſſen in verſchiedene Schichten, die verſchiedenen Entwicklungsſtufen des Ariſtoteles entſprechen. Buch *Λ* ſtellt dann eine frühere, mehr „akademiſche", ſpekulativ-theologiſche Gedankenreihe dar als das eigentlich peripatetiſche, kritiſch-ontologiſche Kernſtück *Z*, *H*, *Θ*. Aber es darf bei einer ſolchen genetiſchen Betrachtungsweiſe, wie ſie Werner Jaeger [17] zu begründen verſucht hat, nicht überſehen werden, daß hier noch zwei Möglichkeiten beſtehen. Entweder liegt zwiſchen der Schicht *Λ* und der Schicht *Z*, *H*, *Θ* ſo etwas wie eine „Kriſe" des ariſtoteliſchen Denkens, die in den Büchern *Z*, *H*, *Θ* als ein Abrücken von dem ſpekulativ-theologiſchen Gehalt des Buches *Λ* ſichtbar wird. Oder die Bücher *Z*, *H*, *Θ* geben ſich als der ſpätere Ausbau des Buches *Λ* und zwar als *Ausbau nach unten*, d. h. als die reife kritiſche Unterbauung des in großen Zügen konzipierten Jugendaſpektes, als die nachträgliche, mehr diskurſive Entfaltung und Begründung der vorgängigen genialen Konzeption des eigenen weltanſchaulichen Standortes.

[17] In dem angegebenen Buche S. 200—236; S. 228—236 betreffen Buch Λ.

Der ſpekulativ-theologiſche Begriff[18] und Gehalt der Metaphyſik wird hier nicht nur feſtgehalten, ſondern befeſtigt, indem er in einem Auswachſen und Erſtarken der Wurzeläſte immer beſſer ontologiſch-kritiſch ausgebaut oder vielmehr unterbaut wird. Genetiſch betrachtet iſt alſo (nach dem letzten Fall) Λ nicht der gleichzeitig erfolgte Aus- oder Weiterbau (nach oben) von Z, H, Θ, ſondern Z, H, Θ ſind der ſpätere Ausbau (nach unten) von Λ.

Dieſe letzte Hypotheſe hat gewiß eine hohe pſychologiſche Wahrſcheinlichkeit auf ihrer Seite: Eine ſolche Entwicklung eines Denkers im Sinne eines ſpäteren Ausbaus eines früheren genialen Geſamtentwurfs nach unten iſt ein Entwicklungstyp, der uns auch ſonſt in der Philoſophiegeſchichte begegnet (in der Neuzeit ausgeprägt bei Lotze, alſo bei einem Philoſophen, bei dem ſich auch ſpekulative und empiriſche Neigungen und Fähigkeiten miteinander meſſen konnten); und er entſpricht dem ariſtoteliſchen Gedanken von der Begriffsentwicklung, wonach das mehr Allgemeine früher erkannt wird als das weniger Allgemeine[19], und wonach mithin die Gedankenentwicklung als Differenzierung eines Ganzen in ſeine grundlegenden Teile verläuft. Zudem laſſen ſich ſo ſyſtematiſche und genetiſche Betrachtungsweiſe gut vereinigen. Daß die Theologie des Buches Λ im Begriff und Syſtem der ariſtoteliſchen Metaphyſik den ſpekulativen Abſchluß der ontologiſchen Prinzipienlehre der Bücher Z, H, Θ bedeuten ſoll, dem widerſtreitet in keiner Weiſe der genetiſche Anblick der Sachlage, wonach Z, H, Θ als die zeitlich nachfolgende, aber ſachlich vorangehende Unterbauung des Buches Λ angeſetzt werden müſſen. Die eigentliche Entſcheidung jedoch *für* die *letzte* und *gegen* die *erſte* problemgeſchichtliche Hypotheſe, gegen die Kriſis-Hypotheſe, muß der Aufweis bringen, daß im Buch Λ bereits alle ontologiſchen Prinzipiengedanken der Bücher Z, H, Θ konzipiert ſind (ſo die Unterſcheidung einer doppelten Subſtanz im modus essendi und cognosendi; Materie — Form und Akt — Potenz als allgemeinſte Weſensbeſtandteile; Bewegung und ſubſtantielle Veränderung)[20], und daß in Z, H, Θ die ſpekulativen Geſichtspunkte, die in Λ durchgeführt ſind, nicht fehlen, ſondern jedesmal am Schluſſe der drei Bücher erſcheinen (ſo die unvergänglichen Subſtanzen; die immateriellen Formen; die Priorität und Intelligibilität des Aktualen vor dem Potentialen)[21].

[18] Met. I 2; 983 a 5—11.
[19] Vgl. die Darſtellung dieſer ariſtoteliſchen Lehre in des Thomas S. Th. I, q. 85 a. 3.
[20] Met. XII 1—5 (n. 6 als Übergangskapitel).
[21] Met. VII 16, VIII 6, IX 8; ſiehe die nähere Darlegung im Folgenden.

Bei dem Buche Werner Jaegers habe ich den Eindruck, als wenn er in ſeiner Darſtellung der Entwicklung des Ariſtoteles zwiſchen den beiden von mir ſoeben aufgezeigten problemgeſchichtlichen Möglichkeiten nicht ſcharf unterſcheide und alſo hin und her ſchwanke zwiſchen Entwicklung im Sinne eines kritiſchen *Ab*baus und Entwicklung im Sinne eines kritiſchen *Aus*baus des ſpekulativen Metaphyſikbegriffes und Metaphyſikgehaltes [22].

Es iſt allerdings nicht zu verkennen, daß in den beiden Büchern *Z* und *H* die tranſzendente Betrachtungsweiſe ganz in den Hintergrund tritt, beſonders in *Z*, deſſen Schlußkapitel 13 bis 16 ſich noch einmal in eine gründliche Kritik der platoniſchen Abtrennung der Weſenheiten von den Sinnendingen einlaſſen. Gegenüber der Daſeinsfreiheit und Reinheit alles Weſenſeins verficht Ariſtoteles die Immanenz oder individuelle und materielle Daſeinsgebundenheit der phyſiſchen Weſenheiten und zieht folgerichtig auch für den modus cognoscendi die Materie in den Weſensbegriff hinein, trotzdem gerade dadurch unſere Weſenserkenntnis ſehr aporetiſch oder problematiſch wird [23]. Aber ſelbſt in jenem durchaus polemiſchen Buche *Z* wird, und zwar gerade als Abſchluß der Polemik ſelbſt, das Daſein unvergänglicher Subſtanzen neben den ſinnlichen mit einem „Vielleicht" (ἴσως) zum wenigſten offengehalten [24]. Ebenſo läßt der Schluß des folgenden Buches *H* neben den immanenten Subſtanzprinzipen Materie und Form, die es behandelt, auch die Möglichkeit tranſzendenter Prinzipien, nämlich immaterieller oder reiner Formen, durchſcheinen [25]. Und in dem Akt—Potenz-Buche *Θ* wird in den Schlußkapiteln 8—10, die ſich über die Priorität und Intelligibilität des Aktualen vor dem Potentialen verbreiten, die tranſzendentale Betrachtungsweiſe wieder in ihr volles Recht eingeſetzt [26], ſo daß dieſes Buch von den ſcholaſtiſchen Kommentatoren mit Grund als ſachliches Bindeglied zwiſchen *Z*, *H* einerſeits und *Λ* anderſeits gewertet wurde [27], mithin als Auftakt zu *Λ*, das die *νόησις νοήσεως* als den Begriff der ganz reinen Aktualität und Intelligibilität in Geltung ſetzt.

Fehlt ſo in den drei Büchern *Z*, *H*, *Θ*, namentlich wenn ſie als Ganzes,

[22] In dem angegebenen Buche S. 222 ff.

[23] Met. III 4; 999 a 24—b 3.

[24] Met. VII 16; 1040 b 27—41 a 3.

[25] Met. VIII 6; 1045 a 36—b 2 u. b 23.

[26] namentlich Met. IX 8; 1050 b 3—8.

[27] ſo namentlich von Thomas in ſeinem Kommentar; bezeichnenderweiſe bezieht der Aquinate den nicht eindeutigen Hinweis 1072 a 4 im XII. Buche auf Buch IX zurück, wie auch noch Schwegler (anders Bonitz, hinſichtlich der Selbſtändigkeit von Λ ſchließt ſich ihm Jaeger an).

als das „ontologiſche" Kernſtück der „Metaphyſik" genommen werden, neben der vorherrſchenden immanenten keineswegs die tranſzendentale Betrachtungsweiſe, ſo erhebt ſich im Buch *A* die hier vorherrſchende tranſzendentale Spekulation über das oberſte Geiſt- und Ordnungsprinzip [28] auf einer verhältnismäßig breiten immanenten Erörterung der „ontologiſchen" Prinzipien [29], wie wir dieſe auch in den Büchern *Z*, *H*, *Θ* nicht weſensanders antreffen.

Nach alledem ſind die „ontologiſchen" Bücher *Z*, *H*, *Θ* in keiner Weiſe als kritiſcher Abbau, ſondern als kritiſcher Aus- oder Unterbau des tranſzendentalen Metaphyſikbegriffes anzuſetzen, wie er in *A* aufgeſtellt [30] und in *A* entfaltet wird.

Und in einem ſolch „kritiſchen" Sinne iſt nun auch die ariſtoteliſche Aporetik oder Entwicklung des Verhältniſſes von Punkt 2 zu Punkt 1 des ariſtoteliſchen Philoſophieprogramms zu verſtehen: Die Aporetik wächſt nicht zum Gegenſatz gegen den tranſzendentalen oder ſpekulativen Metaphyſikbegriff aus; ſie bleibt durchaus nur eine *Methode*, ein modus cognoscendi, d. h. die Aporien ſind metaphyſiſche Anfangs- und Durchgangs-, aber keineswegs Endpunkte. Metaphyſik iſt einem Ariſtoteles keine Aufweiſung der aporetiſchen oder irrationalen Reſtbeſtände, ſondern der Weſensgehalte und Weſensgründe des Seienden.

„Weſen" und „Weſenswiſſen" iſt ariſtoteliſch geſehen ein *analoger* Begriff, wie ſeine Abwandlung in den drei Abſtraktionsſtufen [31] deutlich macht. Der analoge Charakter des Weſensbegriffes erlaubt die weite, dem Fortſchritt und Ausbau der Wiſſenſchaften ſich anpaſſende Ausdeutungsfähigkeit des ariſtoteliſchen Wiſſenſchaftsprogramms, namentlich ſeines erſten und hauptſächlichen Punktes. Gewiß iſt die Philoſophie oder Metaphyſik im höchſten, eigentlichſten Sinne kritiſches, methodiſches und autonomes Weſenswiſſen; aber Blick für das Weſentliche, Furchtloſigkeit vor der Problemſchwere, methodiſche Sauberkeit und Autonomie ſind allgemeine Forderungen an jedes Tätigkeits- und Gegenſtandsgebiet, das als Wiſſenſchaft auftreten will.

[28] Met. XII 7—10.
[29] Met. XII 1—6.
[30] Met. I 2; 983 a 5—11.
[31] Met. VI 1; 1026 a 10—32.

ARISTOTELES ALS HISTORIKER

Von Matthias Meier,
o. ö. Profeſſor an der Techniſchen Hochſchule Darmſtadt

Der Forſcher, zu deſſen Ehrung dieſe Publikation veranſtaltet wird, genießt den Ruhm eines hervorragenden und umfaſſenden Syſtematikers der Philoſophie. Wie wenig jedoch die ſyſtematiſche Betätigung auf dem Gebiete der Philoſophie die hiſtoriſche und exakte Erforſchung der Entwicklung der philoſophiſchen Problemwelt ausſchließt, zeigt gerade Geyſers wiſſenſchaftliches Arbeiten. Der Satz, nach welchem große Syſtematiker ſelten große Hiſtoriker der Philoſophie ſeien, findet auf den Münchener Philoſophen und den Inhaber des Lehrſtuhles, von dem aus früher v. Hertling und Baeumker wirkten, keine Anwendung. Georg von Hertling [1] ſtellte die Entwicklung des philoſophiſchen Denkens in den Dienſt der Philoſophie, Clemens Baeumker [2] mehr die Philoſophie in den Dienſt ihrer Geſchichte. Geyſer ſieht, ähnlich wie v. Hertling, in der Geſchichte der Philoſophie eine wertvolle Grundlage für ſeine ausgedehnten Arbeiten auf dem Gebiete der Logik und Pſychologie. Die Ergebniſſe ſeiner gründlichen hiſtoriſchen Unterſuchungen wendet er geſchickt in ſeinen ſyſtematiſchen Werken an.

Das klaſſiſche Vorbild dieſer hiſtoriſch gebundenen ſyſtematiſchen Arbeitsweiſe in der Philoſophie haben wir bei Ariſtoteles, der in dieſer Beziehung unſerer unhiſtoriſchen Zeit, die meint, Geſchichte nicht zu brauchen, Wegweiſer ſein ſollte. Der Weiſe von Stagira ſtellt die ſeltene Syntheſe dar, daß er groß iſt als Syſtematiker und als Hiſtoriker. Er zieht die Geſchichte der Philoſophie in ſo weitem Ausmaß heran, daß er als Hiſtoriker faſt ſo berühmt iſt, wie als Syſtematiker und als Polyhiſtor allgemein gefeiert wird. Es kann nicht davon die Rede ſein, daß ihm der Wert der hiſtoriſchen Wirklichkeit verborgen geblieben ſei; vielmehr bearbeitet dieſer univerſale Geiſt der Antike mit Umſicht und Plan auch dieſen Ausſchnitt des Seins. Ich will in dieſem kurzen Beitrag zur Feſtſchrift Geyſers durch Stellen aus den Werken des Ariſtoteles zeigen, welche Geſichtspunkte und methodologiſchen Motive ihn in der Auffaſſung des Hiſtoriſchen geleitet haben.

[1] Vgl. Georg Freiherr von Hertling, Hiſtoriſche Beiträge zur Philoſophie, hg. von J. A. Endres. Kempten und München 1914, Vorwort; Hans Weinzierl, Georg von Hertling. Reimlingen 1928, 42.

[2] Clemens Baeumker, Selbſtbiographie in: Die deutſche Philoſophie der Gegenwart in Selbſtdarſtellungen, hg. von Raymund Schmidt. 2. Bd. Leipzig 1921, 19.

Stoffſammlung

Ariſtoteles iſt ein Philoſoph von hiſtoriſchem Geiſte. Die Philoſophiegeſchichte von Thales bis Platon iſt ein Beſtandſtück ſeiner wichtigſten Lehrſchriften. Der Geſichtspunkt ſeiner geſchichtlichen Betrachtung iſt zunächſt der des Realismus. Von hier aus verfolgt Ariſtoteles in ausgedehnter Weiſe und mit unverdroſſenem Eifer die Anſichten ſeiner Vorfahren und ſammelt ſorgfältig zahlloſe Nachrichten aus der Geſchichte der Philoſophie, der Staaten, der Poeſie und Rhetorik. Faſt in jeder Frage geht Ariſtoteles auf die Geſchichte des Problems ein. Dabei ſieht er das Hiſtoriſche als objektiv gegeben an und trägt das Tatſachenmaterial unter dem Aſpekt der Stofflichkeit zuſammen. Man kann geſchichtlich nicht objektiver und treuer darſtellen und den Inhalt der Lehre nicht kürzer angeben als Ariſtoteles.

Dieſe geſchichtsrealiſtiſche Stoffſammlung und dieſe hiſtoriſche Strenge und Genauigkeit des Ariſtoteles [3] wurde für die antike Philoſophie von allergrößter Bedeutung. Ariſtoteles iſt dadurch eine unentbehrliche und reiche Quelle für die *δόξαι* der griechiſchen Philoſophen geworden. Ohne ihn iſt ein irgend belebtes und genaues Bild der älteren griechiſchen Philoſophie nicht zu gewinnen [4].

Nicht bloße Überlieferung

Ariſtoteles befindet ſich nicht im Troß bloßer Geſchichtspackträger [5]. Die Geſchichte iſt ihm nicht nur Gegenſtand ſchlichter Aufzeichnungen. Er hat an ihr ein wiſſenſchaftliches und nicht bloß ein ſtoffliches Intereſſe. Wenn man das erſte Buch der Metaphyſik durchlieſt, ſo findet man kein loſes Nebeneinander von hiſtoriſchen Nachrichten. Der Leſer (*ἀναγνώστης*), wie Platon Ariſtoteles genannt haben ſoll, „überliefert" nicht bloß, er ſtellt das geſchichtliche Material nicht nur kundig zuſammen, ſondern verbindet und geſtaltet es nach gewiſſen methodiſchen Grundſätzen und Abſichten. Wir

[3] Chr. Aug. Brandis, Über die Zahlentheorie der Pythagoreer und Platoniker (Rheiniſches Muſeum, 2. Jahrgang). Bonn 1828, 560: „Des Ariſtoteles hiſtoriſche Genauigkeit gegen all' und jeden Angriff zu rechtfertigen, möchte ich wohlgemut übernehmen."

[4] Vgl. Rudolf Eucken, Die Methode der Ariſtoteliſchen Forſchung. Berlin 1872 und Fr. Steffens, Welcher Gewinn für die Kenntnis der Geſchichte der griechiſchen Philoſophie von Thales bis Platon läßt ſich aus den Schriften des Ariſtoteles ſchöpfen? Zeitſchr. für Philoſophie und philoſ. Kritik. Neue Folge. 67. Bd. Halle 1875, 165—194; 68. Bd. (1876), 1—29; 193—212; 69. Bd. (1876), 1—18.

[5] Bruno Bauch, Das Subſtanzproblem in der griechiſchen Philoſophie. Heidelberg 1910, VIII.

haben bei Ariſtoteles etwas von der Arbeit des „hiſtoriſchen Genius“, der ſich im Kombinieren allein, nicht im Kompilieren dokumentiert [6].

Zuſammenfaſſung und Unterſcheidung

Die Phyſik (I, 4. 187ª 12 ff.) bietet eine lehrreiche Stelle dafür, wie Ariſtoteles ordnend und gliedernd an den geſchichtlichen Stoff herantritt: „Von den Behauptungen der Naturphiloſophen,“ heißt es da, „ſind zwei Arten zu unterſcheiden. Die einen machen einen exiſtierenden, zugrundeliegenden Körper zu Einem und erzeugen dann das Übrige durch Verdichtung und Verdünnung, indem ſie ſo das Eine zu einem Vielen machen; das Genannte aber ſind Gegenſätze, eben das Zuviel und das Zuwenig, wie auch Platon das Groß und Klein meint, nur daß Platon eben dieſe als Stoff und das Eins als Form bezeichnet, hingegen jene das Eine als zugrundeliegenden Stoff und die Gegenſätze als Unterſchiede und Formen. Die anderen behaupten, daß aus dem Einen die in demſelben bereits vorhandenen Gegenſätzlichkeiten durch Ausſcheidung ſich entwickeln, wie Anaximander und diejenigen, welche von einem ‚Einen‘ und ‚Vielen‘ ſprechen, wie Empedokles und Anaxagoras. Auch dieſe beiden nämlich laſſen aus der vorhandenen Miſchung erſt das Übrige ausſcheiden, nur weichen ſie darin voneinander ab . . .“ Wie auch dieſe wichtige Stelle aufzufaſſen ſei [7], wir ſehen, daß Ariſtoteles die Fülle der Überlieferung nicht nur ſammelt, ſondern verarbeitet und mit ſicherem Blick ſondert und ſichtet. In De anima (I, 5. 409ᵇ 18 ff.) heißt es: „Es ſind drei Definitionen der Seele aufgeſtellt worden . . . Wir müſſen nun noch näher unterſuchen . . .“ Durch ſolche gedankliche Zuſammenfaſſung und Unterſcheidung bringt Ariſtoteles Zuſammenhang, Ordnung und Licht in den überlieferten Stoff.

Erklärung

Ganz beſonders wichtig für die Art, wie Ariſtoteles ſich zu dem hiſtoriſchen Material, das er herübernimmt, verhält, iſt die Tatſache, daß er nicht bloß über die Lehre der älteren Philoſophen erzählend berichtet und ſie in ihrem Zuſammenhang pragmatiſch darſtellt, ſondern beſtrebt iſt, explikativ die Gründe ihrer Lehre anzugeben. Wie er ſeinem Wiſſenſchaftsbegriff gemäß auf dem Gebiete der Natur über bloße Deſkription der Erſcheinun-

[6] Aloys Meiſter, Grundzüge der hiſtoriſchen Methode (Grundriß der Geſchichtswiſſenſchaft I, 6) ² Leipzig 1913, 32.

[7] Vgl. Paul Natorp, Über das Prinzip und die Kosmologie Anaximanders (Philoſophiſche Monatshefte, 20. Bd.). Heidelberg 1884, 379.

gen hinaus überall nach deren Urſachen ſucht, ſo iſt er auch allenthalben um die kauſale Ergründung der hiſtoriſchen Wirklichkeit bemüht und verſucht das vorgefundene Material zu erklären und zu begründen. In der Metaphyſik (I, 3. 983^{b} 20ff.) führt er Thales von Milet als Ahnherrn der Philoſophie ein. Er berichtet, daß der mileſiſche Weiſe das Waſſer als ſtoffliches Prinzip alles Seienden aufgeſtellt habe, und fährt dann fort: „Er (Thales) mag zu dieſer Annahme gekommen ſein durch die Wahrnehmung, daß der Nahrungsſtoff aller Geſchöpfe feucht iſt und daß das Warme (die Leibeswärme) aus dieſem Feuchten entſteht und durch dasſelbe lebt. Das aber, woraus alles entſteht, iſt eben das Prinzip von allem; dies alſo führte ihn wohl auf ſeine Annahme und dann etwa noch die weitere Entdeckung, daß der Same aller Dinge ſeiner natürlichen Beſchaffenheit nach feucht iſt. Das Feuchte aber hat das Prinzip ſeiner Beſchaffenheit im Waſſer." Wir ſehen, daß Ariſtoteles ſichere Nachrichten über die Motive der Lehre des Thales nicht zu Gebote ſtanden. Er kann nur Vermutungen ausſprechen und ſagt vorſichtig *ἴσως*. Gleichwohl verſucht er eine Erklärung dieſer berühmten Lehre, die, wenn auch Thales nicht an die chemiſchen Eigenſchaften des Waſſers gedacht hat, heute kaum mehr ſchlechthin als „eine mißglückte naturwiſſenſchaftliche Hypotheſe" [8] bezeichnet wird.

Außer der angezogenen Stelle kann für dieſen Punkt das ganze zweite Kapitel des erſten Buches von De anima als Beiſpiel dienen. Ariſtoteles unterſucht da das Weſen der Seele. Um dieſe Frage allſeitig zu beleuchten, geht er die pſychologiſchen Lehren der Atomiker, Pythagoreer, des Empedokles, Anaxagoras und Platons durch und immer verſucht er Erklärungen für die verſchiedenen Anſichten über die Seele zu geben. „Die Pythagoreer behaupten, die Seele beſtehe aus den in der Luft befindlichen Sonnenſtäubchen ... Der Grund dieſer Behauptung liegt darin, daß dieſelben, wie man ſieht, in ununterbrochener Bewegung ſind, auch wenn vollſtändige Windſtille herrſcht" (404^{a} 18 ff.). „Heraklit findet die Seele in ſeinem Prinzip des Feuers und erklärt dieſes Feuer für etwas in beſtändigem Fluß Befindliches" (405^{a} 27). Wir wiſſen nicht, weshalb Heraklit das Feuer als Urprinzip betrachtet. Ariſtoteles deutet uns hier an, daß er wohl an die bewegliche und ſtets fließende Natur des feurigen Elements gedacht hat [9]. Ariſtoteles zieht auch *Folgerungen* aus den Behauptungen: „Auch Thales

[8] Clemens Baeumker, Das Problem der Materie in der griechiſchen Philoſophie. Münſter 1890, 9.

[9] Vgl. Baeumker, 20; Eduard Zeller, Die Philosophie der Griechen I, 2. [5] Leipzig 1892, 646.

ſcheint zu meinen, daß die Seele etwas ſei, was zu bewegen fähig iſt. Er ſagt nämlich, der Magnet habe eine Seele, weil er das Eiſen anzieht" (405ª 19). Für das ἄπειρον des Anaximander gibt Ariſtoteles fünf Gründe an, die einen bewegen könnten, die Unendlichkeit der Welt anzunehmen (Phys. I, 4. 203ᵇ 15 ff.) [10].

Ordnung nach dem Fortſchritt des Denkens

In der Metaphyſik (I, 3. 984ª 11—13) ſpricht Ariſtoteles von den Empedokleiſchen vier Elementen, in deren mechaniſcher Miſchung und Entmiſchung alle Weltentwicklung beſteht. Daran reiht ſich der Satz: *Ἀναξαγόρας δὲ ὁ Κλαζομένιος τῇ μὲν ἡλικίᾳ πρότερος ὢν τούτου* (sc. *Ἐμπεδοκλῆς*), *τοῖς δ' ἔργοις ὕστερος*. Die Stelle ſagt, daß Empedokles etwas jünger geweſen iſt als Anaxagoras. Den Text: „Anaxagoras von Klazomenä ſei dem Lebensalter nach früher, den Werken nach ſpäter" dürfen wir aber nicht von der tatſächlichen hiſtoriſchen Abfaſſung der Werke her verſtehen, ſondern allein vom Fortſchritt des philoſophiſchen Standpunktes. Wir ſehen aus der kurzen Stelle, wie ſehr ſich Ariſtoteles des chronologiſchen Prinzips der Geſchichtſchreibung bewußt war, aber für die Reihenfolge und Anordnung den Charakter des Philoſophierens entſcheiden läßt. In der philoſophiegeſchichtlichen Darſtellung folgen die verſchiedenen Lehren nicht ſo aufeinander, wie ſie in der Zeit tatſächlich nacheinander gekommen ſind, ſondern wie ſie ſich ſachlich verknüpfen und den Fortſchritt des Denkens erkennen laſſen.

Etwas weiter unten erfahren wir darüber noch Näheres. Ariſtoteles rühmt den Anaxagoräiſchen *νοῦς*, der die Urſache der geſamten Weltordnung bedeute, und ſagt dann (984ᵇ 18 ff.): „Der, welcher dieſen Satz vor jedermann ausſprach, iſt Anaxagoras. Der Fortſchritt hierbei war ein zweifacher; einmal wurde jetzt die Urſache des Guten zum Prinzip des Seienden gemacht, und dann hatte man jetzt ein Prinzip, auf welches die Bewegung für das Seiende zurückgeführt werden konnte."

Wertung von Philoſophen

Wenn auch bei Ariſtoteles das Perſönliche hinter dem Sachlichen faſt ganz verſchwindet, ſo kann er doch bei der Auseinanderſetzung mit den philoſophiſchen Lehren von deren Trägern oft nicht ganz abſehen. In der Metaphyſik (I, 3. 984ª 3—5) berichtet Ariſtoteles, wie Thales ſich die

[10] Vgl. Baeumker, 13.

ganze Welt aus dem Waſſer als dem einen Urſtoff entſtanden denkt und ſo der Vater der Philoſophie wurde. „Den Hippon," fährt Ariſtoteles geringſchätzig fort, „darf man nicht in dieſe Reihe ſtellen, weil ſein Denken doch gar zu wohlfeil (oder ſein Geiſt zu beſchränkt) geweſen ſei" (*διὰ τὴν εὐτέλειαν αὐτοῦ τῆς διανοίας*). In De anima (I, 2. 405^{b} 2) erhält Hippon den Beinamen eines albernen Menſchen (*φορτικός*).

In der Metaphyſik (I, 5. 986^{b} 27 f.) befaßt ſich Ariſtoteles mit den Prinzipien des Seienden und ſieht ſich dabei bei ſeinen Vorgängern um. „Xenophanes und Melissos," heißt es, „müſſen wir ganz beiſeite laſſen; denn ſie ſind in der Tat noch etwas unentwickelt in ihrer Auffaſſung; dagegen ſcheint Parmenides mit offenerem Blick zu reden."

Heraklit wird als ein Mann felſenfeſter Überzeugung in Sachen bloßer Meinung charakteriſiert. „Es gibt Leute, die auf das, was ſie ‚meinen', ſich ebenſo feſt verlaſſen, wie andere auf das, was ſie ‚wiſſen'" (Ethic. Nic. VII, 5. 1146^{b} 29).

Empedokles, deſſen Sprüche in aller Munde ſeien (Ethic. Nic. VII, 5. 1147^{a} 20), nennt er einen Stammelnden (Met. I, 4. 985^{a} 5) und vergleicht ihn mit einem ungeübten Kämpfer (985^{a} 14), der oft gute Hiebe austeilt, aber nicht nach den Regeln der Kunſt.

Mit Anerkennung ſpricht Ariſtoteles von Leukipp und Demokrit, die planmäßig und mit Verſtand über alles reflektieren (De gen. et corr. I, 8. 324^{b} 35).

Von Anaxagoras ſagt Ariſtoteles (Ethic. Nic. VI, 7. 1141^{b} 4), daß er zu den Männern gehört, die, wie Thales, von den Griechen wohl weiſe (*σοφοί*) genannt werden, aber nicht klug (*φρόνιμοι*), weil ſie ſich auf das ihnen ſelbſt Nützliche nicht verſtehen. Da Anaxagoras annahm, daß ein Geiſt (*νοῦς*) wie in den lebenden Weſen ſo auch in der Natur die Urſache der Welt und jeder Ordnung ſei, ſo erſchien er unter ſeinen Zeitgenoſſen wie ein Nüchterner unter den früher aufs Geratewohl Redenden (Met. I, 3. 984^{b} 17—18: *οἷον νήφων ἐφάνη παρ' εἰκῇ λέγοντας τοὺς πρότερον*).

Von ſeinem Lehrer Platon, „den ein Schlechter nicht einmal zu loben das Recht habe," ſpricht Ariſtoteles mit Pietät. Er nennt ihn ſeinen Freund. Die Polemik gegen die Platoniſche Ideenlehre entſpringt allein dem Beſtreben, den Gegenſtand rein ſachlich zu behandeln. Ich erinnere an die berühmte Stelle (Ethic. Nic. I, 4. 1096^{a} 13), in der Ariſtoteles „die Idee des Guten" als Prinzip der Ethik [11] bekämpft. Hier betont er, daß dieſe Kritik

[11] Vgl. Hans Meyer, Platon und die Ariſtoteliſche Ethik. München 1919, 16.

allein der Sache gilt und daß die Unterſuchung durch den Umſtand erſchwert wird, „daß es mir befreundete Männer ſind, welche dieſe Lehre von den Ideen aufgeſtellt haben". Ariſtoteles iſt Philoſoph genug, um das Perſönliche vom Sachlichen zu trennen. Er hält es für ſeine Pflicht, von beiden der Wahrheit den Vorzug zu geben (1096[a] 16: *προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν*).

Kritik

Ariſtoteles iſt nichts weniger als ein kritikloſer Hiſtoriker. Dadurch, daß er den hiſtoriſchen Geſichtspunkt nicht allein walten läßt, ſondern in den geſchichtlichen Stoff „ſich hineinlebt" und „ſich hineindenkt", kann es an Kritik nicht fehlen. Sie kommt ſo ſtark zur Geltung, daß die Methode ſeiner Geſchichtſchreibung eine hiſtoriſch-kritiſche genannt werden kann. Wenn man ſagt, daß Ariſtoteles, wo er die geſchichtliche Überlieferung heranzieht, dieſelbe faſt immer bekämpft und verwirft [12], ſo iſt das nicht richtig. Um den hiſtoriſchen Stoff in ein inneres organiſches Verhältnis zu ſeiner eigenen Gedankenwelt zu bringen, muß er dazu kritiſch Stellung nehmen. Dieſe Stellungnahme erfolgt bald in der Weiſe der immanenten Kritik ſo, daß ſich Ariſtoteles auf den Standpunkt des zu bekämpfenden Philoſophen ſtellt, bald in der Weiſe der tranſeunten Kritik ſo, daß er ein philoſophiſches Syſtem von ſich aus ſieht und den eigenen Standpunkt zum Maßſtab für die Leiſtung des anderen macht. Die Formen der hiſtoriſchen Kritik des Ariſtoteles ſind mannigfach:

Ariſtoteles *bemängelt den Ausdruck.* In De anima (II, 4. 415[b] 28) ſpricht er von den elementaren Funktionen der Pflanzenſeele und kritiſiert dabei die Anſicht des Empedokles: *Ἐμπεδοκλῆς δ' οὐ καλῶς εἴρηκε τοῦτο.* „Empedokles hat ſich hier nicht richtig ausgedrückt, wenn er ſagt: das Wachstum kommt den Pflanzen zu nach unten, wo ſie eingewurzelt ſind, weil die Erde von Natur dieſe Richtung habe, nach oben, weil das Feuer nach oben ſtrebe. Hier iſt unrichtig, was er von oben und unten ſagt. Es iſt nämlich das Oben und Unten nicht bei allen Geſchöpfen ſchechthin dasſelbe, vielmehr was bei den Tieren der Kopf iſt, iſt bei den Pflanzen die Wurzel . . ." Etwas weiter unten (De an. II, 7. 418[b] 20) unterſucht Ariſtote-

[12] Bacon von Verulam vergleicht Ariſtoteles mit einem Ottomanen-Sultan, der, um ſelbſt zu regieren, alle Glieder ſeiner Familie aus dem Wege räumt. Adolf Stahr, Ariſtotelia I. Halle 1830, 168. Anders Artur Schneider, Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patriſtiſcher Zeit (Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters, Supplementband II). Münſter i. W. 1923, 69 f.

les das Licht[13] und wendet ſich wieder gegen Empedokles, der den Satz aufſtellte, das Licht habe Bewegung. Ariſtoteles, der dem Licht die Bewegung abſpricht, hat gewiß nicht recht. Hier kommt es aber darauf an, daß er ſagt, Empedokles hat nicht recht: *καὶ οὐκ ὀρθῶς Ἐμπεδοκλῆς*. Noch weiter unten (419ª 15) heißt es, daß auch Demokrit in dieſer Beziehung mit ſeiner Meinung Unrecht hat (*οὐ καλῶς τοῦτο λέγει Δημόκριτος*).

Den Atomikern rechnet es Ariſtoteles als *Fehler* an, daß ſie nicht ein beſonderes Prinzip der Bewegung annehmen (Met. I, 4. 985ᵇ 19 f.)[14]; er *prüft* die Behauptungen der Pythagoreer, ob ſie nicht vielleicht gar zu haltlos ſeien (Met. XIII, 3. 1090ᵇ 8).

Scharf kritiſiert Ariſtoteles die Lehre Heraklits, daß dasſelbe ſei und nicht ſei[15] (Met. III, 7. 1012ª 25) und formuliert gegen ihn ſein metaphyſiſches Geſetz des Widerſpruches; Met. III, 3. 1005ᵇ 23: *ἀδύνατον γὰρ ὁντινοῦν ταὐτὸν ὑπολαμβάνειν εἶναι καὶ μὴ εἶναι*. Er ſpricht hier von *unmöglich*. „Es iſt unmöglich, daß dasſelbe ſei und nicht ſei." Entſchieden lehnt Ariſtoteles auch die Eleatiſche Einslehre ab. „Unmöglich," heißt es auch da, „iſt das Seiende Eins" (*ἀδύνατον φαίνεται τὰ ὄντα ἓν εἶναι*. Phys I, 3. 186ª 4; Met. I, 5. 986ᵇ 30). In langen Ausführungen zeigt Ariſtoteles, daß Meliſſos und Parmenides mit verſteckten Streitſätzen argumentieren. Ihre Oberſätze ſeien falſch und ihre Begründungen enthalten Formfehler im Schließen[16]. Die Begründung des Meliſſos ſei noch plumper.

Weiter unten in der Phyſik (I, 8. 191ª 25 ff.) bekämpft Ariſtoteles die Eleatiſche Lehre, daß keines der ſeienden Dinge entſtehe oder vergehe. „Es ſuchten dieſe Philoſophen die Wahrheit und die Natur des Seienden, *irrten* aber, fortgetrieben durch Mangel an Erfahrung, auf einen Nebenweg ab. Sie faßten aus den angegebenen Gründen dieſe Meinung. *Wir aber ſagen* (191ª 34: *ἡμεῖς δὲ λέγομεν*). Dieſe Gegenüberſtellung ‚wir aber ſagen' kehrt öfter wieder und drückt eine ſcharfe Oppoſition aus. In der Metaphyſik (XIII, 3. 1090ª 28) beſchäftigt ſich Ariſtoteles mit der Zahlentheorie der Pythagoreer, die meinten, daß das Seiende aus Zahlen beſtehe. „Sie machen geltend, daß es ſonſt keine Wiſſenſchaft der Zahlen geben würde. Wir aber behaupten . . ."

---

[13] Vgl. Artur Schneider, Die Pſychologie Alberts des Großen. Nach den Quellen dargeſtellt. Bd. I (*Beiträge* IV, 5). Münſter i. W. 1903, 102 ff.

[14] Vgl. Bauch, 81.

[15] Vgl. Baeumker, 24; Zeller I, 2. ⁵, 661.

[16] Vgl. die kritiſchen Ausführungen von Paul Natorp, Ariſtoteles und die Eleaten (Philoſophiſche Monatshefte. 26. Bd.) Heidelberg 1890, 1—16; 147—169.

In der Metaphyſik (I, 5. 985^{b} 23 ff.) ſetzt ſich Ariſtoteles eingehend mit den Pythagoreern auseinander und ſtellt ihre Weltanſchauung dar. Intereſſant iſt die Zuſammenfaſſung als Reſultat der Betrachtung (987^{a} 2 ff.). Zum Schluß anerkennt Ariſtoteles, daß die Pythagoreer zuerſt Ausſagen und Begriffsbeſtimmungen zur näheren Prädizierung des Seienden verſucht haben; dann kommt die Kritik. „Sie ſind auf die Sache ſelber zu wenig eingegangen," heißt es (987^{a} 21: *λίαν δ'ἁπλῶς ἐπραγματεύθησαν*) und „ihre Definitionen halten ſich ganz auf der Oberfläche" (987^{a} 22: *ὡρίζοντό τε γὰρ ἐπιπολαίως*); „ſobald bei einer Zahl die aufgeſtellte Begriffsbeſtimmung zutraf, erklärten ſie dieſe Zahl ſofort für das Weſen der Sache ſelbſt . . ."

Zweck

Die Weltanſchauung des Ariſtoteles wird zutreffend als eine teleologiſche bezeichnet. Wie die Natur, ſo hat nach ihm auch die Geſchichte Zwecke zu realiſieren und er ſelbſt iſt bei all den herrlichen hiſtoriſchen Perſpektiven, die er uns gibt, ſtets von beſtimmten Zwecken geleitet. Die wichtigſten davon ſind folgende:

Notwendigkeit hiſtoriſcher Orientierung

Die hiſtoriſche Orientierung iſt nach Ariſtoteles zum Zwecke des Fortſchritts unbedingt nötig. In der Politik (II, 1. 1260^{b} 27 ff.) führt er am Anfang des zweiten Buches aus: „Da wir unterſuchen wollen, welche von allen Formen ſtaatlicher Gemeinſchaft die beſte iſt, ſo müſſen wir auch die anderen Staatsverfaſſungen in Betracht ziehen und zu dieſem Zweck ſowohl die tatſächlich beſtehenden Verfaſſungen derjenigen Staaten, welche ſich des Rufes einer beſonders guten geſetzlichen Ordnung erfreuen, als auch die Entwürfe einzelner Theoretiker zu einer Muſterverfaſſung, welche gleichfalls Beifall gefunden haben, unſerer Betrachtung unterwerfen, damit ſich zeige, was an ihnen richtig und brauchbar iſt, und damit ferner nicht, wenn wir über ſie hinausgehend noch etwas Neues ſuchen, der Schein entſtehe, als entſpringe das nur aus der Abſicht zu klügeln und uns geiſtreich zu zeigen, vielmehr zu tage trete, daß wir lediglich durch Mangelhaftigkeit aller dieſer bisher gegebenen Verfaſſungen zu dieſer Nachforſchung getrieben werden." Das hiſtoriſche Intereſſe des Ariſtoteles entſpringt, wie wir ſehen, dem Verlangen der Nutzanwendung und Verwertung der Lehre, die er aus der Kenntnis der Geſchichte ſchöpfen kann.

Weiterbildung

Ariſtoteles läßt kein Reſultat ſeiner Vorfahren für ſeine Forſchung unbenutzt. Es iſt auffallend, daß ſeine wichtigſten Schriften mit ſorgſamen geſchichtlichen Erörterungen anfangen. Dieſe bilden gewöhnlich die Einleitung zu ſeinen ſyſtematiſchen Darlegungen. Das ſpricht nicht nur für die Wertſchätzung des Geſchichtlichen, ſondern kann als Beleg dafür dienen, daß Ariſtoteles das hiſtoriſche Material als Antrieb der Weiterentwicklung betrachtet.

Eine Stelle, die für dieſen Punkt ſpricht, nehme ich aus der Politik (II, 5. 1264^{a} 1 ff.), in der Ariſtoteles ganz beſonders den Reichtum ſeines geſchichtlichen Wiſſens zeigt. Hier bringt er intereſſante Argumente gegen die ſtaatliche Einheitsmacherei und den Kommunismus und prägt in dieſem Zuſammenhang den wichtigen Satz: „Auch darf man hierbei nicht verſäumen, die Länge der Zeit und die lange Reihe der Jahre zu erwägen, innerhalb welcher dieſe Einrichtungen doch wohl Gelegenheit gehabt hätten, ſich in ihrer Vortrefflichkeit bemerklich zu machen; *denn erfunden iſt wohl ſo ziemlich alles*, nur iſt es teils nicht überſichtlich zuſammengeſtellt, teils kennt man es, ohne es anzuwenden.“ Man ſieht aus den Darlegungen in dieſem Zuſammenhang, daß die Politik des Ariſtoteles nicht bloß ſoziale Statik[17] iſt, und daß der Gedanke der geſchichtlichen Bewegung und Entwicklung nicht fehlt. Aus dem Satz ‚*πάντα γὰρ σχεδὸν εὕρηται μέν*‘ folgt nicht, daß er auf dem politiſchen Gebiete die Entwicklung für im weſentlichen abgeſchloſſen hält[18]. Man kann ja das Gefundene immer neu zuſammenſtellen, friſch gebrauchen und Nutzanwendungen daraus ziehen. Ariſtoteles denkt hier auch nicht an bloße Nachahmung und politiſche Dekadenz. Die Stelle iſt vielmehr ein Beweis dafür, wie Ariſtoteles in dem, was die Vorfahren gefunden haben, eine Grundlage des Weiterbildens ſieht. Im Buch VII Kapitel 10 der Politik ſpricht Ariſtoteles davon, daß das ſchon Gefundene leicht wieder in Vergeſſenheit gerät und daher von uns immer wieder neu gefunden werden muß. Ariſtoteles meint, daß wir das Gute der Älteren benützen und, wo ſie etwas überſehen haben, Ergänzungsverſuche

[17] So meint R. Rocholl, Die Philoſophie der Geſchichte I. Göttingen 1878, 16: Das übrigens bedarf hier kaum der Erwähnung, daß Ariſtoteles in der Tat die Grundlagen einer Wiſſenſchaft von den Bedingungen ſtaatlichen und bürgerlichen Lebens völlig gelegt hat. Er hat alſo dasjenige zum Gegenſtand der Unterſuchung bereits gemacht, was die heutige Soziologie bearbeitet. Nur daß ſeine Politik . . . doch immer nur ſoziale Statik bleibt . . .

[18] Vgl. Eucken, 5.

machen ſollen. Er weiſt darauf hin, daß die Ägypter für das älteſte Volk gelten und nie ohne Geſetz und politiſche Ordnung gelebt haben. „Hinreichend Grund für uns, was als Erfindung unſerer Vorfahren zu uns gelangt iſt, gehörig zu gebrauchen und das noch Fehlende ſelber zu finden“ (Polit. VII, 10. 1329^{b} 34).

Vergleich

Ariſtoteles will ſeine Metaphyſik als eine Wiſſenſchaft der erſten Urſachen gewinnen und ſtellt gleich zu Anfang (Met. I, 3. 983^{a} 26 ff.) ſeine vier Urſachen auf. Zum Vergleich hält er es für nötig, in der Geſchichte eine Umſchau zu halten, die den jeweiligen Forſchungsſtand aufzeigt und den Fortſchritt erkennen laſſen ſoll. Zuerſt führt er diejenigen Philoſophen vor, welche zur Erklärung der Mannigfaltigkeit der Welt nur ein ſtoffliches Prinzip annehmen (Thales, Anaximenes, Heraklit). Ihnen reihen ſich diejenigen Philoſophen an, welche mehrere Prinzipien annehmen (Empedokles, Anaxagoras). Gerade dieſer Vergleich mit den früheren Lehrmeinungen rückt des Ariſtoteles eigene Vier-Urſachentheorie in das hellſte Licht der Forſchung [19].

Präziſierung der eigenen Anſicht

Ariſtoteles ſtellt die Lehre ſeiner Vorgänger dar, um ſeine eigene Meinung dadurch zu präziſieren und ſcharf zu umgrenzen. Er gibt ſich Mühe, die Seinsprinzipien der Pythagoreer und Eleaten zur Darſtellung zu bringen. „Der Grund,“ ſagt er, „weshalb ich davon ſpreche, iſt der, daß wir auch von ihnen erfahren möchten, welche Prinzipien ſie aufſtellen und in welches Verhältnis ſie treten zu den von uns angegebenen Urſachen“ (Met. I, 5. 986^{a} 13 ff.).

Aufdeckung von Schwierigkeiten und Irrwegen

Ariſtoteles will durch die hiſtoriſche Betrachtung die verſchiedenen Seiten einer Sache hervortreten laſſen, die in ihr liegenden Schwierigkeiten aufdecken und auf entgegengeſetzte Anſichten hinweiſen. In De caelo (I, 10. 279^{b} 5 ff.) handelt es ſich um die Unterſuchung der Frage, ob das Himmelsgebäude entſtanden oder nicht entſtanden, vergänglich oder nicht

[19] Vgl. Artur Schneider, Die abendländiſche Spekulation des 12. Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur ariſtoteliſchen und jüdiſch-arabiſchen Philoſophie (*Beiträge* XVII, 4). Münſter i. W. 1915, 29.

vergänglich sei. Aristoteles will zunächst die Annahmen (ὑπολήψεις) der Früheren durchgehen. „Denn die Beweise des Entgegengesetzten sind Schwierigkeiten in Betreff des diesem Entgegengesetzten (*αἱ γὰρ τῶν ἐναντίων ἀποδείξεις ἀπορίαι περὶ τῶν ἐναντίων εἰσίν*). Zugleich ist man von dem, was hierauf gesagt werden soll, mehr überzeugt, wenn man die streitenden Meinungen gehört hat; denn der Schein, als würden wir als Abwesende den Prozeß verlieren, fiele weniger auf uns . . ."

Erkenntnisgewinn

Die historische Betrachtung deckt nicht bloß die Schwierigkeiten philosophischer Reflexion auf, sie zeitigt vor allem positive Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung. Dadurch, daß wir uns in die Problembehandlung der Alten versenken, lernen wir die Probleme selbst kennen und machen Fortschritte in der Erkenntnis. Wir lernen Neues und gewinnen Zutrauen zu eigenem fruchtbaren Denken. In der Metaphysik (I, 2. 983^{b} 4) sagt Aristoteles, daß es nötig ist, diejenigen in den Kreis der Untersuchung zu ziehen, welche sich vor uns an die Erforschung des Seienden gemacht und philosophische Betrachtung über die Wahrheit angestellt haben. „Wenn wir ihre Ansichten durchgehen, so wird das von Vorteil für unsere gegenwärtige Untersuchung sein; denn entweder werden wir ein neues Prinzip, eine neue Gattung von Ursachen finden, oder wenn das nicht, mehr Zutrauen gewinnen zu den von uns dargelegten Prinzipien."

Die Übereinstimmung ein Zeichen der Wahrheit

Was die Erfahrenen und Verständigen glauben, das verdient nach Aristoteles immer Beachtung. „Wir müssen deshalb auch auf die ohne Beweise ausgesprochenen Behauptungen und Meinungen der Erfahrenen, der Älteren oder praktisch klugen Personen nicht weniger achten, als auf die Demonstrationen" (Ethic. Nic. VI, 12. 1143^{b} 11). Aristoteles horcht mit Bedacht auf seine Vor- und Umwelt und sieht in der Übereinstimmung anderer Ansichten mit seiner eigenen ein Zeichen der Wahrheit und eine Bekräftigung der eigenen Anschauung (Ethic. Nic. I, 8. 1098^{b} 11). Die allgemeine Überzeugung gilt ihm als ein Merkmal der Wahrheit.

Schätzung des Anfangs

Aristoteles faßt die geschichtliche Bewegung als eine fortlaufende Entwicklung. Der Anfang derselben sei von besonderem Werte. Er sei schwierig, die Fortführung des einmal Begonnenen dagegen leicht. „Man darf behaupten," heißt es in der Nikomachischen Ethik (I, 7. 1098^{a} 22 ff.), „der

erſte beſte iſt imſtande, das, was im Entwurf und Umriß richtig und gut angegeben iſt, weiterzuführen und im einzelnen durchzuführen, und die Zeit iſt bei ſolcher zweiten Arbeit eine gute Finderin und Helferin. Das iſt auch die Quelle aller Fortſchritte in den Künſten. Denn zu ergänzen, was fehlt, iſt der erſte beſte imſtande. Der Anfang iſt mehr als die Hälfte des Ganzen (*δοκεῖ γὰρ πλεῖον ἢ ἥμισυ παντὸς εἶναι ἡ ἀρχή*). Ariſtoteles iſt ſich bewußt, daß die Betrachtung der Entwicklung am beſten einführt in die Motive des Denkens. Charakteriſtiſch für ‚Ariſtoteles als Hiſtoriker' iſt der den Wert der genetiſchen Einſicht verherrlichende Satz in der Politik (I, 2. 1252[a] 24): „Wer die Dinge von Anfang her erwachſen ſähe, der würde ſie am ſchönſten ſchauen"[20].

Im Vorſtehenden verſuchte ich, die hiſtoriſche Arbeitsweiſe und die geiſtige Haltung des Ariſtoteles ſeiner Vorwelt gegenüber zu ſkizzieren. „Mit einer Beleſenheit, die vielleicht alles übertrifft, was vor ihm und nach ihm andere in dieſer Hinſicht geleiſtet haben, führt er uns die Meinungen der Alten vor, kritiſiert ſie und legt ſeine eigenen Anſichten dar"[21]. Ariſtoteles denkt nicht an einen Abſchluß der geſchichtlichen Entwicklung; er ſtellt die Denkerzeugniſſe ſeiner Vorgänger zuſammen und verwertet ſie, nicht weil er etwa wie Hegel ſich als Endſtadium betrachtet, ſondern aus Achtung vor der Tradition, in der er wenigſtens Spuren und Rudimente der Wahrheit erkennt[22]. In der Idee ſieht Ariſtoteles auch das Ferment der Weiterentwicklung. Er will den Denkprozeß nicht dialektiſch begreifen. Die Geſchichtsphiloſophie, „dieſer neue Zweig am Baume der vernünftigen Weltbetrachtung", iſt Ariſtoteles fremd. Gleichwohl ſtellt ſeine geſchichtliche Darſtellung eine innere Entwicklung dar. In der Metaphyſik z. B. zeigt er, wie man ſich anfänglich die Urſache in ſtoffartiger Geſtalt vorſtellte. „In der Weiterentwicklung jedoch mußte die Sache ſelbſt den Philoſophen den Weg zeigen und auch ihrerſeits ſie nötigen zu weiterer Unterſuchung" (Met. I, 3. 984[a] 18 ff.: *προϊόντων δ'οὕτως, αὐτὸ τὸ πρᾶγμα ὡδοποίησεν αὐτοῖς καὶ συνηνάγκασε ζητεῖν*). Eine Vorwärtsbewegung liegt in der geſchichtlichen Tendenz des Ariſtoteles. Das wirklich Hiſtoriſche iſt nicht allein hiſtoriſch. Jede Erſcheinung, die der Geſchichte der Philoſophie angehört, hat eine ſyſtematiſche Bedeutung[23]. Und die Philoſophie hinwiederum be-

[20] Vgl. Theodor Gomperz, Griechiſche Denker I. [2] Leipzig 1903, 235; III. [2] 1909, 20.
[21] Steffens (Zeitſchr. für Philoſophie und philoſ. Kritik. 67. Bd.), 166 f.
[22] Gomperz III. [2] 1909, 170.
[23] Vgl. Bauch, VIII.

darf ihrer Geſchichte, wie auch Pſychologie und Naturwiſſenſchaft ohne Geſchichte „blutarm und neuraſtheniſch“ [24] ſind. Der Philoſophiehiſtoriker Ariſtoteles glaubt an den bleibenden und immer wieder ſich erneuernden Wert der Vergangenheit für die Gegenwart und Zukunft der Philoſophie; er iſt ein wahrer Vertreter der philosophia perennis.

[24] Adolf Dyroff, Zur Geſchichtslogik (Hiſtor. Jahrbuch, 36. Bd.), Jahrgang 1915, 727.

B. Über die Philoſophie der Patriſtik

QUELQUES MENTIONS DE LA DIALECTIQUE STOÏCIENNE DANS LES CONFLITS DOCTRINAUX DU IVE SIÈCLE

Par Jos. de Ghellinck, S. J.
Professeur à l'Université Grégorienne-Rome; Louvain

Il suffit d'un coup d'oeil rapide sur quelques écrits polémiques des Pères au IV^e^ siècle, pour rencontrer bientôt le nom d'Aristote associé à tous les excès dialectiques des ariens et des anoméens. Sous la plume des écrivains ecclésiastiques, nous voyons que sa « *τεχνολογία* » devient une « *κακοτεχνία* [1] », ses *Catégories* servent d'arsenal à l'enseignement des hérétiques [2], il est «l'allié d'Eunomios et son patron [3] »; plus que cela: il est « l'évêque des ariens [4] »; ceux-ci ont abandonné les Apôtres pour suivre le Stagyrite [5], et S. Grégoire de Naziance, devant son auditoire de Constantinople affectionné aux sonores antithèses de la seconde sophistique, opposera la manière des pêcheurs de Galilée aux artifices d'Aristote, *ἁλιευτικῶς, ἀλλ' οὐκ Ἀριστοτελικῶς* [6], comme avant lui l'avait fait S. Epiphane [7] dans une formule moins artistement rythmée. Les traces de cette opposition à Aristote sont extraordinairement nombreuses, qui montrent jusqu'où l'opinion générale au cours des siècles personnifiait à peu près dans le Stagyrite l'art de la dialectique. La recrudescence de la seconde sophistique, qui prête un nouvel éclat littéraire au IV^e^ siècle, devait d'ailleurs attirer l'attention sur cet important élément de la formation du lettré à laquelle les écrivains ecclésiastiques eux-mêmes, comme S. Grégoire de Naziance et S. Grégoire de Nysse, sinon S. Basile, leur ami ou leur frère, ne voudront pas ou ne pourront pas se dérober.

Mais il n'y avait pas que la logique aristotélicienne, avec ses deux grandes sections [8], la démonstration apodictique et la preuve dialectique, celle-là seule digne du philosophe, celle-ci de degré inférieur, qui eût traversé les

---

[1] *S. Grégoire de Nysse*, Contra Eunom., I (PG, XLV, 265 b; édit. *Jaeger*, t. I, p. 38, 10).

[2] *Socrate*, H. E., II, 35 (PG, LXVII, 297 b); *S. Grégoire de Nysse*, op. cit., XII a (PG, XLV, 905 d et 908 a; édit. *Jaeger*, t. II, p. 293, 14—18).

[3] *S. Grégoire de Nysse*, op. cit., XII b (PG, *ibid.* 1048 c.; édit. *Jaeger*, t. I, p. 331, 9).

[4] *Faustinus Presbiter*, De Trinitate, 12 (PL, XIII, 60 b).

[5] *S. Ambroise*, In psalm. CXVIII, sermo XXII, 10 (PL, XV, 1514 d).

[6] *S. Epiphane*, Haeres., LXXVI, 11, Confut., 20, n. 3 (PG, XLII, 596 b).

[7] *Orat.* XXIII, 12 (PG, XXXV, 1164 c).

[8] *Anal. post.* A 2, 72 a 25 seqq.; A 33, 88 b 30 seqq.; B 19, 100 b 5 seqq.; B 27, 70 a 10 seq.; *Top.* A I, 100 a 27 eqq., *Soph. Elench.* 2, 165 b 3 seqq.

siècles et formé les écoles à sa subtile discipline. Il avait aussi la logique stoïcienne, *τὸ λογικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας*[8], partie intégrante de la philosophie du Portique, et qui avait poussé plus loin encore que le Stagyrite les minuties de ses règles et la complication de ses analyses. Celle-ci aussi laisse sa trace, brillante et profonde à un moment donné, dans le programme éducatif des écoles et nous la trouvons mentionnée, elle et son principal représentant ou créateur, dans les écrits des polémistes du IV^e^ siècle. Mais les mentions qu'elle obtient sont notablement inférieures en nombre et en insistance à celles qui s'accumulent autour du nom d'Aristote. Arrêtons-nous un instant à en relever quelques-unes.

C'est à Chrysippe évidemment qu'on les rattache, Chrysippe (entre 281/277 et 280/204 av. J. C.), le principal représentant de la seconde période du Portique[9], aussi remarquable dialecticien, au dire de Denys d'Halicarnasse[9bis], que détestable styliste et que fécond auteur, mais avec qui s'identifie à peu près l'enseignement de la Stoa dans la mémoire des siècles: « *εἰ μὴ γὰρ ἦν Χρύσιππος, οὐκ ἂν ἦν Στοά*[10]. »

Ceux qui nomment Chrysippe, au IV^e^ siècle, sont parmi les plus cultivés des écrivains ecclésiastiques: c'est avec Eusèbe de Césarée, le groupe des Cappadociens, S. Basile et S. Grégoire de Naziance, et chez les latins S. Jérôme et S. Augustin.

Basile, après avoir protesté contre l'introduction de la dialectique dans les choses de la foi, lance une question ironique qui vise l'enseignement stoïcien autant que celui d'Aristote: « Mais qu'avions-nous besoin des syllogismes d'Aristote et de Chrysippe pour apprendre que Dieu inengendré n'est pas engendré? *Ἦ τῶν Ἀριστοτέλους ὄντως ἡμῖν καὶ Χρυσίππου συλλογισμῶν ἔδει πρὸς τὸ μαθεῖν ὅτι . . .*[11]; » Puis sans plus s'arrêter aux problèmes d'une syllogistique toute formelle dans laquelle se complaisait souvent la logique stoïcienne, il donne toute son attention à la grande objection

---

[8] Voir *von Arnim*, Stoïcorum veterum fragmenta, t. II, n. 42 et 43, p. 16, 35 et 17, 3; *ibidem*, t. III, Diog. n. 16, p. 212, 20.

[9] Sur Chrysippe, voir de substantiel article de *von Arnim*, dans *Pauly-Wissowa*, Real-Enzyklopädie der klaſſiſchen Altertumswiſſenſchaft, t. III, c. 2502—2509, et *Überweg-Prächter*, Grundriß der Geſchichte der Philoſophie, t. I, 12^e^ édit., Berlin, 1926, p. 410, 413, 418 etc.; voir la bibliographie, *ibid.*, p. 127 et 209. Cfr. aussi *Bréhier*, Chrysippe, Paris, 1910.

[9bis] De compositione verborum, 31, édit. *Usener et Radermacher*, p. 21.

[10] *Diogène Laerce*, Vitae Philosophorum, VII, 183, édit. *Cobet*, p. 200.

[11] *Contra Eunom.*, I, 5 (PG, XXIX, 516 b c).

qui depuis les premiers ariens, et plus encore à l'époque d'Aétios et d'Eunomios, se développait en une suite de dilemmes sur l'*ἀγέννητος* et le *γεννητός*.

Grégoire de Naziance lui fait écho quelques années plus tard, dans son fameux discours sur la mesure qui doit présider à la discussion des choses théologiques: « La foi », dit-il, « s'adresse à d'autres aussi qu'aux sages et aux lettrés, à d'autres qu'à ceux qui savent parler et discuter; il n'est pas nécessaire, pour avoir part à la rédemption, de connaître l'art de la logique, les finesses de Pyrrhon, les solutions des syllogismes de Chrysippe, la malfaisante technique d'Aristote, ou le charme enchanteur de la langue de Platon, *καὶ τῶν Χρυσίππου συλλογισμῶν διαλύσεις, ἢ τῶν Ἀριστοτέλους τεχνῶν τὴν κακοτεχνίαν*[12] » et il compare aux plaies d'Egypte l'envahissement de l'Eglise par ces sages de la gentilité. Mais il ne va pas plus loin que cette allusion aux subtilités syllogistiques professées par Chrysippe.

Les mêmes noms, augmentés de celui de Sextus Empiricus, reviennent dans son poème autobiographique[13]. Il n'est pas rare, du reste, de rencontrer le nom de Pyrrhon et des Sceptiques, avec ceux de Chrysippe et d'Aristote, dans le groupe des inspirateurs que les orthodoxes assignent aux cavillations ariennes. On peut remarquer que ce sont aussi les principaux personnages, en dehors de Pythagore et de Diogène, aux dépens desquels se donne carrière la verve ironique de Lucien de Samosate dans sa « *Vitarum auctio*[14] » dont il va être question.

Une autre fois, à propos de ceux qui ont présidé à la formation de l'empereur Julien, Grégoire rappelle l'enseignement de Chrysippe et du Portique[15], de la *ἡ σεμνὴ στοά*, selon son expression consacrée. Ici encore, le mention se réduit à deux mots sans l'addition d'aucune caractéristique.

Mais ailleurs, l'allusion est un peu plus ample et dénote une fois de plus les lectures du lettré, sinon la connaissance personnelle qu'il peut avoir eue des écrits de Chrysippe. Dans son fameux discours XXVI, *In laudem Heronis philosophi*, dont nous n'avons pas à discuter ici le réel destinataire, Grégoire compare la vraie philosophie de la vie chrétienne aux vaines recherches des sages de ce monde et il glisse, entre autres, dans son discours quelques locutions de la terminologie stoïcienne, les *συμβάματα* et les *παρασυμβάματα*, au milieu d'autres qui rappellent davantage le vocabu-

[12] *Orat.* XXXII, 25 et 26 (PG, XXXVI, 201 c et 204 abc).
[13] *Carmen de vita sua*, XII, v. 303—305 (PG, XXXVII, 1188 a).
[14] 21, 26, 27. Voir plus loin la note 17.
[15] *Orat.* IV, 43 (PG, XXXV, 568 b).

laire aristotélicien comme les *κατηγορίαι*, les *μίξεις*, etc.; puis à son tour, il fait le procès de la sagesse discuteuse, *ἡ τεχνολογουμένη σοφία*, fort inférieure à la simple vertu de l'Evangile [16]. Sans nous attarder aux autres allusions et réminiscences des philosophes anciens que contient cette section de son discours, où il est question aussi de la géométrie et de l'astronomie, remarquons tout de suite que les *συμβάματα* et les *παρασυμβάματα* étaient précisément un des objets de l'enseignement de Chrysippe sur lequel Lucien de Samosate prend plaisir à déverser son ironie [17]. Mais au lieu de laisser à ces mots le sens qu'ils avaient dans la dialectique stoïcienne [18] au chapitre des *λεκτὰ ἐλλιπῆ*, le satyriste fait dire à Chrysippe que le *παρασύμβαμα* est un accident ajouté à un autre, comme serait le cas d'une blessure au pied d'un boiteux. Grégoire de Naziance ne donne aucune précision qui puisse nous éclairer davantage; d'autres locutions qui suivent sont prises au domaine de la géométrie ou de l'astronomie [18 bis].

Cette réminiscence d'un classique dont s'inspirerait en cet endroit Grégoire de Naziance à propos de la logique stoïcienne, ne semble pas devoir être la seule. Une comparaison, qui renaît trois fois au moins sous sa plume [19], celle des subtilités syllogistiques qu'il assimile aux toiles des araignées, lui vient peut-être des Cyniques qui s'en servaient contre les dialecticiens du Portique [20]. Mais la réminiscence, si vraiment réminiscence il y a, ne jette guère nouvelle lumière sur la connaissance que possédait l'orateur de l'oeuvre de Chrysippe ou de son école.

Est-ce l'exemple de Basile et de Grégoire de Naziance que suit Théodoret de Cyr, ou bien parle-t-il de science personnelle, quand il range, lui aussi, Aristote et Chrysippe dans le même groupe des créateurs de la dialectique? Il serait difficile, croyons-nous, d'affirmer la dépendance avec certitude. La manière dont s'exprime Théodoret ne dépasse pas les généralités qui se

---

[16] *Orat.* XXV, 6 et 5 (*ibid.* 1205 b et 1208, a—b).

[17] Voir le dialogue bien connu *Vitarum auctio*, qui met en scène la mise en vente des vies des philosophes par Jupiter et Mercure (*Vitarum auctio*, 21; édit. Jacobitz, p. 240).

[18] Voir *von Arnim*, Stoïcorum veterum fragmenta, t. II, Leipzig 1903, n. 183 et 184, p. 59 et 60; *Prantl*, Geſchichte der Logik, Leipzig 1855, t. I. p. 439.

[18 bis] *Orat.* XXV, 5 et 6 (PG, 1205 b et 1208 a b).

[19] *Orat.* XXV, 18 et XXVII, 9 (PG, XXXV, 1224 d, et XXXVI, 24 a); *Carmina theolog.*, I, 2, Moral., I, v. 434 (PG, XXXVII, 555 a).

[20] Sur cette source cynique, voir *E. Weber*, De Dione Chrysostomo Cynicorum sectatore, p. 185, dans Leipziger Studien hrg. von *O. Ribbeck, Lipſius* und *Wachsmut*, t. X, 1887, p. 79—268, et *R. Gottwald*, De Gregorio Nazianzeno Platonico, Breslau 1906, p. 15.

trouvaient à la portée de tout lettré, et nous voyons que Grégoire de Nazianze, contrairement à Théodoret, classe de temps à autre les Pyrrhoniens à côté d'Aristote et de Chrysippe parmi les virtuoses de la discussion: tel, entre autres, ce passage de ses poèmes moraux[21] qui place au sommet de l'art « les labyrinthes d'Aristote et de Pyrrhon aux raisonnements inextricables ».

Il n'y a donc pas lieu de s'arrêter longtemps à Théodoret, dont l'oeuvre du reste nous transporte en dehors du IV^e siècle. Passant en revue les qualités naturelles des autres peuples ou les caractéristiques qui leur assurent une supériorité absente chez les Grecs, il remarque que les Perses ont un don naturel d'éloquence et une aptitude à la discussion logique que ne leur ont pas appris « les labyrinthes de Chrysippe ou d'Aristote, ni les leçons de Socrate ou de Platon; ils ne se sont jamais souciés d'études de rhétorique ou de philosophie, mais la nature leur a servi de maître, *οὐκ ἐπειδὴ τοὺς Χρυσίππου καὶ Ἀριστοτέλους ἀνέγνωσαν λαβυρίνθους*[22]. » Un peu plus loin, dans le même ouvrage, il fait remarquer que la sagesse divine, qui a donné le génie de la parole même aux impies, aurait parfaitement dû départir aux hérauts de la vérité « plus d'éloquence qu'à Platon, plus de vigueur qu'à Démosthène, plus de gravité qu'à Thucydide, plus d'habileté qu'à Aristote ou à Chrysippe pour élaborer des syllogismes qu'on ne peut réfuter ou qu'on ne peut que difficilement dénouer[23]. »

Ici encore, on serait tenté de voir une réminiscence de Grégoire de Nazianze, n'étaient les suppressions que Théodoret fait subir à la citation plus riche de son modèle.

Un peu avant lui, chez les Latins nous trouvons S. Jérôme qui mentionne lui aussi, dans un même groupe responsable des excès dialectiques de l'hérésie, Aristote et Chrysippe: « Comme des sauterelles, ces hérétiques trouvent séjour et repos, dit-il, dans les épineuses broussailles d'Aristote et de Chrysippe. C'est de là que s'élève Eunomios pour proférer son dilemme. Sedem sibi et requiem inter Aristotelis et Chrysippi spineta reperiunt. Inde Eunomius profert: quod natum est . . .[24]. »

Vers la même époque ou peu après, S. Augustin, qui voit régulièrement dans Aristote la source des abus dialectiques de son jeune adversaire, Julien

---

[21] *Carmina theolog.*, I, 2. Moral. I, v. 48—49 (PG, XXXVII, 685 a).
[22] *Graecarum affectionum curatio*, 5 (PG, LXXXIII, 949 c).
[23] *Ibid.*, 8 (*ibid.*, 1008 c).
[24] *Commentar. in Nahum prophetam*, III, 15—17 (PL, XXV, 1269 c d).

d'Eclane [25], rappelle de temps en temps aussi et en le mettant à l'honneur, le nom de Chrysippe. Il le salue comme un des principaux champions et fondateurs de la doctrine stoïcienne et, sans qu'on puisse voir sans doute dans son énoncé l'affirmation d'une connaissance personnelle des excès de Chrysippe, il atteste que ce sont les ouvrages des Stoïciens qui nous ont formés à l'art de la discussion savante [26]. Sa polémique, toute pétillante d'esprit, montre jusqu'où se hausse sa maîtrise. Son correspondant occasionnel, le païen Maxime de Madaure, ne trouve d'autre épithète que celle de « Chrysippea » pour caractériser les subtilités des arguments dialectiques, chers à Augustin, qu'il redoute [27].

Mais, à part un seul texte de S. Grégoire de Naziance et une affirmation générale d'Augustin, nous n'avons rencontré jusqu'ici sous la plume des écrivains ecclésiastiques que le simple rappel du nom de Chrysippe et de ses artifices dialectiques. C'est ailleurs qu'il nous faut chercher pour avoir un peu plus. Le principal passage, dans les écrits patristiques du IV^e siècle, qui concerne le maître stoïcien et son enseignement dialectique, est peut-être la longue citation qu'emprunte Eusèbe de Césarée au *Petit Labyrinthe* de l'Antiartémonite [28], c'est à dire à Hippolyte ou à un contemporain d'Hippolyte: inutile de nous arrêter en ce moment à discuter la paternité de l'oeuvre [29]. Cette citation, qu'Eusèbe fait sienne, nous reporte au III^e siècle, à un moment où les écrits de Chrysippe avaient plus de chances de n'être pas encore disparus, tandis que durant le IV^e siècle et ensuite, le recul toujours plus accentué du Stoïcisme jette un sort fatal sur la conservation des oeuvres de ses représentants [30].

Néanmoins, l'Antiartémonite, pas plus que ceux qu'il met en scène, ne couvre du nom de Chrysippe les classifications logiques qu'il mentionne: pour lui, comme pour eux, c'est Aristote, avec son ami Théophraste, l'éditeur ou collectionneur de ses oeuvres, qui semble représenter toute la construction syllogistique due à la pensée antique. Voici le texte de ce pas-

---

[25] *Contra Iulianum*, I, 4, n. 12; II, 10, n. 34 et 37; III, 2, n. 7; V, 14, n. 51; VI, 18, n. 56 et 64 (PL, XLIV, 647 d, 698 a, 700 b, 705 a, 812 c, 855 d, 862 b).

[26] *Contra Cresconium grammaticum*, I, 19 et 20, n. 24 et 25 (PL, XLIII, 459).

[27] *Epist.* XVI, 3 (PL, XXXIII, 82; édit. *Goldbacher*, t. I, p. 38).

[28] H E, V, 28, 13—14 (PG, XX, 516 b; édit. *Schwartz*, t. II, I, p. 504, 12—20).

[29] Voir *Bardenhewer*, Geſchichte der altkirchlichen Literatur, t. II, Fribourg, 1914, p. 567—568.

[30] Voir *von Arnim*, article cité plus haut (n. 9), c. 2506, 25 et suiv.

sage, que nous empruntons, sauf quelques changements habituellement sans importance, à la traduction de M. Grapin [31]:

« Ils n'ont pas craint de corrompre les divines Ecritures et ont rejeté la règle de l'ancienne foi : d'autre part, ils méconnaissent le Christ en ne cherchant pas ce que disent les saintes lettres, mais en s'exerçant laborieusement à trouver une forme de syllogisme pour établir leur impiété. Si on leur objecte une parole des livres sacrés, ils demandent si on peut en faire un syllogisme hypothétique ou disjonctif [32]. Ils laissent de côté les saintes Ecritures de Dieu et s'appliquent à la géométrie: ils sont de la terre, ils parlent de la terre et ne connaissent pas celui qui vient d'en haut. Euclide géométrise donc activement parmi certains d'entre eux, Aristote et Théophraste font leur admiration, et Galien est même par quelques-uns presque adoré. Ils abusent des connaissances de ceux qui ne croient pas en faveur de l'opinion qui est leur hérésie; et avec la scélératesse des impies ils altèrent la foi simple des divines Ecritures . . . »

La traduction que donne M. Grapin « raisonnement conjonctif ou disjonctif », est conforme à l'interprétation que Rufin a faite du passage [33]. Henri Valois, qui a examiné le texte grec avec sa compétence habituelle, fait une remarque [34] qui tendrait à faire dépendre de la présence ou de l'absence d'une virgule après le mot *διεζευγμένον* le sens de ce membre de phrase: la présence de la virgule ou son absence serait décisive pour faire rattacher soit à *ῥητόν*, qui précède, oit au mot *σχῆμα*, qui suit, les deux participes *συνημμένον ἢ διεζευγμένον*. M. Ed. Schwartz [35], le dernier éditeur dans la collection de Berlin, ne place pas de virgule: ce qui laisse le sens libre, au moins en fonction de la ponctuation telle que l'envisageait le savant Valois. Mais cette remarque est-elle de grand secours? Il faut se souvenir en effet que, dans l'enseignement stoïcien, ces deux épithètes désignent des classes de propositions plutôt que de syllogismes et en ce point la sagacité de Valois avait deviné, peut-être sans trop s'en douter, que le sens pouvait donner lieu à hésitation.

---

[31] Dans la collection *Hemmer-Lejay*, Textes et documents, t. XIV, Paris, 1911, *Eusèbe de Césarée*, Histoire ecclésiastique, texte grec et traduction française, p. 141.

[32] Nous avons préféré substituer les mots « syllogisme hypothétique ou disjonctif » à « raisonnement conjonctif ou disjonctif » adopté par M. Grapin.

[33] H E, V, 28, 13 (édit. Mommsen-Schwartz, *Eusebius' Werke*, t, II, 1, p. 505, 17): « Coniunctum aut separatum genus syllogismi. »

[34] Fin de la note 3 sur ce passage (PG, XX, 515 d).

[35] *Eusebius' Werke*, t. II, 1, p. 504, 15—16.

L'enseignement stoïcien insistait sur la distinction entre la proposition hypothétique ou copulative — c'est le nom de *coniunctum* que lui donne Rufin — et la proposition disjonctive ou le dilemme [36]. Chacun de ces deux groupes pouvait donner naissance à deux espèces de syllogismes: « *καλοῦσι δὲ . . . οἱ Στωϊκοὶ συνημμένα ἀξιώματα . . . διεζευγμένα, καὶ συμφωνεῖται αὐτοῖς δύο μὲν γίγνεσθαι συλλογισμοὺς κατὰ τὸ συνημμένον ἀξίωμα, δύο δέ κατὰ τὸ διεζευγμένον* [37]. »

Ces dénominations, qui remontent à Zénon ou à Chrysippe, comme le suppose l'exposé de Diogène Laerce [38] et mieux encore tel fragment conservé de Chrysippe [39], passent ensuite dans la tradition grecque, et les citations et adaptations, qu'on trouve chez Cicéron, Aulu, Gelle et d'autres montrent que la tradition latine les a également accueillies [40]. Mais il est surprenant que déjà l'Antiartémonite ne distinguait plus l'apport des deux écoles dans l'énoncé des lois du syllogisme et qu'Eusèbe de Césarée, qui a de longues citations de Chrysippe [41], régulièrement toutefois de seconde main par Plutarque et d'autres, acceptait lui aussi de couvrir du nom d'Aristote, comme si celui-ci personnifiait seul la logique, toute l'élaboration de la science syllogistique.

Moins d'une génération plus tôt, quelque vingt ans peut-être avant l'Antiartémonite, Clément d'Alexandrie se représentait dans une autre proportion les mérites des deux écoles. D'après lui, Chrysippe et le Portique formaient avant tout à la logique, Aristote à la connaissance de la nature; celui-là faisait des dialecticiens, celui-ci des hommes de sciences [42]. Ce n'est pas du reste à la seule dialectique que se réduit, chez Clément, la connaissance de la philosophie stoïcienne. Car on peut remarquer que de tous les anténicéens et en général de tous les écrivains ecclésiastiques, Clément est le plus riche, avec Origène, en réminiscences et en allusions à la doctrine

[36] *Galien*, Introductio dialectica, 14, dans *von Arnim*, Stoïcorum veterum fragmenta, t. II, Leipzig, 1903, n. 217, p. 71. Voir aussi *Sextus Empiricus*, Adversus Mathematicos VIII, 108—109, et autres fragments, souvent pris aux oeuvres de Chrysippe, dans *von Arnim*, ibid., t. II, n. 207 et suiv., p. 68—72; voir aussi *Prantl*, Geſchichte der Logik, Leipzig, 1855, t. I, p. 437, 470, 595 et suiv.

[37] *Galien*, dans *von Arnim*, op. cit., n. 217, p. 71.

[38] Vitae philosophorum, VII, 1 (Zéno) 48, 49, 71—82 (édit. *Cobet*, p. 174—177).

[39] Voir plus haut, à la note 36, les fragments dans *von Arnim*.

[40] *Ibid.*, p. 71—72.

[41] Surtout dans sa *Praeparatio evangelica*, IV, 2 et 3; V, 5 et 17; VI, 7 et 8; XV, 16, 18, 21 etc. (PG, XXI, 240 a—244 b, 324 c, 353 b, 433 b, 444 c, 445 b et suiv., 1344 c, 1348 a, 1352 a, etc.).

[42] *Stromata*, VII, 16 (101, 4), dans PG, IX, 540 c, et édit. *Stählin*, t. III, p. 71, 14—19.

physique et morale de Chrysippe [43]. Mais parmi eux, il est un des rares et sans doute le seul, aux yeux duquel Aristote ne personnifie pas toutes les conquêtes ou tous les excès de la dialectique; il connaît parfaitement la part considérable qui revient à Chrysippe.

[43] Voir les passages dans *von Arnim*, op. cit., t. IV, p. 195—196 et 204—205.

ZUR RELIGIONSPHILOSOPHISCHEN WÜRDIGUNG DER FÜNF PREDIGTEN DES HEILIGEN JOHANNES CHRYSOSTOMUS ÜBER DAS UNBEGREIFLICHE IN GOTT

(*περὶ ἀκαταλήπτου*)

Von Universitätsprofessor Dr. Georg Wunderle,
Würzburg

Kurz nach ſeiner Prieſterweihe (386) ſah ſich Johannes Chryſoſtomus veranlaßt, wider die konſequenteſte und gefährlichſte arianiſche Richtung aufzutreten, von der die antiocheniſche Kirche verwirrt wurde. Aëtius († etwa 370), ein in der ariſtoteliſchen Philoſophie und in den mathematiſchen Wiſſenſchaften bewanderter Biſchof, hatte klar eingeſehen, daß Chriſtus, falls er nicht ſchlechthin *ὁμοούσιος τῷ πατρί* wäre, auch nicht *ὁμοιούσιος* ſein könne. Er ſchritt vom arianiſchen Standpunkte aus logiſcherweiſe zur Behauptung fort, daß Chriſtus überhaupt grundverſchieden vom Vater, alſo ihm nicht einmal mehr ähnlich ſei. Seine Anhänger hießen deswegen *ἀνόμοιοι, Anomöer.*

Ihre radikale Anſchauung muß beſonders in Antiochien viele Anhänger und Mitläufer erobert haben. Nicht zuletzt vielleicht deswegen, weil ſie den Anſchein einer geſchloſſenen philoſophiſchen Meinung erweckte, deren Grundlage nichts anderes als völliger Rationalismus war. Wenn aus der Perſon Chriſti alles Geheimnisvolle, um gar nicht mehr zu ſagen alles Göttliche, herausdisputiert war, dann konnte man dem Vernünfteln über die geſamten Glaubensgegenſtände kaum mehr Einhalt gebieten. Chriſtologie und Theologie mußten ihren übernatürlichen Gehalt verlieren.

Anſätze zu ſolchem Rationalismus lagen unbeſtrittenermaßen in der geſamten geiſtigen Einſtellung der antiocheniſchen Schule. Und es iſt gewiß ein Zeichen überragender Selbſtändigkeit, daß Johannes Chryſoſtomus, die Zierde dieſer Schule, ſo entſchieden und gründlich gegen die Vorausſetzungen und Folgerungen des aëtianiſchen Rationalismus vorging.

Seine fünf Predigten *περὶ ἀκαταλήπτου* ſind ein glänzendes Zeugnis nicht bloß ſeiner ſachgemäßen Rhetorik, ſondern faſt noch mehr ſeiner tiefen religiöſen Empfindung[1]. Gerade in letzter Hinſicht ſind ſie in der

---

[1] Ich führe den griechiſchen Text an nach *Migne, S. G. 48, S. 701—748.* Wenn Bardenhewer (Geſchichte der altkirchlichen Literatur 3 [Freiburg i. B., 1912] S. 340) von „Homiliae 12 contra Anomoeos de incomprehensibili [Migne 48, 701—812]" ſpricht, ſo iſt dieſe Angabe ungenau. Soweit die „Unbegreiflichkeit Gottes" als Hauptthema in Frage ſteht, kommen nur die erſten fünf Predigten in Frage, wie das auch bei Migne a. a. O. klar bezeichnet iſt. Die anderen Predigten gegen die Anomöer berückſichtige ich

heutigen Zeit ſicher zu wenig gewürdigt worden. Eigentlich hat ſich erſt *Rudolf Otto*[2] für eine moderne Wertung eingeſetzt, allerdings in einer Art, die nicht ohne Widerſpruch bleiben darf.

Die folgende Darſtellung ſucht den ſachlichen Gehalt der eindrucksvollen Predigten in den Hauptzügen herauszuarbeiten; ſie ſieht es dabei nicht auf die theologiſche, ſondern nur auf die religionsphiloſophiſche Würdigung ab.

Für die Beurteilung, welche die Gedanken des heiligen Johannes Chryſoſtomus durch Rudolf Otto erfahren, mögen einige Sätze aus deſſen Arbeit zeugen. So heißt es gleich am Eingang[3]: „Die Urmotive echten religiöſen Gefühles ſind es, die hier in ihrer numinoſen Beſtimmtheit aufwallen und mit heißer Leidenſchaft und mit dem hinreißenden Schwunge der Rede des Goldmundes ſich regen gegen den Schulgott der Ariſtoteliker. Das Irrationale im Gottesgefühl ſtrebt wider das Rationale und Rationaliſierbare desſelben und droht faſt, ſich loszureißen." Zum Schluſſe der Ottoſchen Abhandlung leſen wir[4]: „Das ‚Unbegreifliche in Gott' aber iſt auch nach Chryſoſtomus eine Ehrenſache chriſtlicher Theologie geblieben (bis zum Lateranenſe und Vaticanum hin) . . . Was Chriſten mit Gott meinen, iſt zweifellos auch ein tief Rationales und Grund aller ratio. Aber dieſes iſt eingebettet in ein noch Tieferes, das außer und über allem Begriff iſt."

Die letzten beiden Sätze muß man faſt als eine Zurücknahme des manchmal faſt ſtürmiſchen Kampfes gegen „das Rationale in Gott" auffaſſen. Würde dieſes überall in der Abhandlung ebenſo „zweifellos" anerkannt wie im vorletzten Satze, dann könnte man der Heraushebung des Irrationalen zum mindeſten einen bedeutſamen methodiſchen Wert nicht abſtreiten. So aber wird in Wahrheit aus den fünf Predigten des heiligen Johannes Chryſoſtomus ein großer Beleg für die bekannten Anſichten Rudolf Ottos über das Irrationale im religiöſen Erleben gemacht. Chryſoſtomus wird als Zeuge ſowohl für das tremendum, als auch für das fasci-

---

daher im obigen Aufſatze nicht. — Die erſten fünf Predigten, die den eigentlichen Titel „περὶ ἀκαταλήπτου" tragen, wurden deutſch überſetzt herausgegeben von Johann Andre Cramer im erſten Bande (S. 302 ff.) der von P. Vital Moesl verbeſſerten „Predigten und Kleinen Schriften" des heiligen Johannes Chryſoſtomus (2. Auflage; Augsburg 1782).

[2] Rudolf Otto, Chryſoſtomus über das Unbegreifliche in Gott (Zeitſchrift f. Theologie und Kirche; Neue Folge 2 (1921) S. 239—246).

[3] Rudolf Otto, a. a. O. S. 239.

[4] Ebenda, S. 245 f.

nosum im Begriffe des „Heiligen", ſo wie Rudolf Otto es darſtellt[5], herangezogen und ſein Eintreten für „das Unbegreifliche in Gott" erſcheint als heftige Fehde gegen „den Schulgott der Ariſtoteliker".

Das trifft indes nicht zu. Ob auch Aëtius und die Anomöer ſicher nicht unbeeinflußt von der ariſtoteliſchen Philoſophie ihre Schlüſſe aus der arianiſchen Grundanſchauung folgerten, ſo geht doch aus der ganzen Haltung der fünf Predigten des heiligen Johannes Chryſoſtomus klärlich hervor, daß hier — faſt möchte ich ſagen: einſeitig — eine typiſche Anmaßung der Anomöer bekämpft werden ſoll. Eine darüber hinausreichende philoſophiſche Theorie, wie ſie etwa der Hinweis auf den „Schulgott der Ariſtoteliker" nahelegen könnte, ſchwebte dem um die Reinheit des Glaubens beſorgten Neuprieſter Chryſoſtomus gar nicht als Gegnerin vor. Rudolf Otto verſetzt mit dieſem Ausdruck ſpätere Theoreme (und auch dieſe in einer überſteigerten Form) unberechtigterweiſe in frühe Entwicklungszeiten zurück. Er iſt von der Ausbeute aus unſeren fünf Predigten für ſeine Zwecke allzu ſehr gefangen.

1.

Was war nun das Kampfobjekt?

Es iſt leicht mit dem Satze, den allem Anſchein nach Aëtius ſelbſt aufgeſtellt hat, zu beſtimmen: „*Θεὸν οἶδα, ὡς αὐτὸς ὁ θεὸς ἑαυτὸν οἶδε.*" „*Der Menſch ſoll alſo Gott ſo erkennen, wie Gott ſich ſelbſt erkennt.*" (Migne l. c. 712). Damit wird auf der einen Seite behauptet, daß dem Menſchen die vollkommene Erkenntnis Gottes, d. h. das vollkommene Wiſſen über Gott eigne; ob von Natur oder durch die Gnade, mag unerörtert bleiben. Dann iſt weiterhin klar, daß hier das Wiſſen Gottes über ſich ſelbſt vermenſchlicht und das Wiſſen des Menſchen über Gott vergöttlicht wird. Das Ganze iſt Ausfluß des äußerſten Rationalismus, der um ſo verwunderlicher wirkt, als er mit der Heiligen Schrift in Einklang gebracht werden will. Chryſoſtomus ſieht ſofort, daß dadurch jede natürliche und übernatürliche Gotteslehre unmöglich gemacht iſt.

Daher ſein heftiger Kampf gegen dieſe Anſchauung. Er kann ſich nicht genug tun, ſie in den ſchärfſten Ausdrücken abzulehnen und als der Vernunft und dem Glauben widerſtrebend zu brandmarken. So erklärt er beiſpielsweiſe gegen Ende der dritten Predigt (Migne, 725): „Wenn wir auf-

[5] Vgl. Rudolf Otto, Das Heilige; über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und ſein Verhältnis zum Rationalen (Gotha-Stuttgart, 12 1924).

gefordert werden, Gott für die zu bitten, die auf dem Krankenbette liegen, die in den Bergwerken arbeiten, die in harten Dienſten leben, die vom Teufel beſeſſen ſind, um wieviel mehr für dieſe (Ungläubigen)! Denn die Gottloſigkeit (*ἀσέβεια*) iſt ärger als der Teufel. Jene Raſerei verdient Vergebung, aber dieſe Krankheit iſt aller Entſchuldigung bar." Ähnliche Sätze kehren in allen fünf Predigten wieder. Es wird dabei freilich auch deutlich genug die Abſicht des Predigers offenbar, durch entſchiedene Verurteilung der Lehre die unglücklich Betörten für die Wahrheit zurückzugewinnen.

Bei der näheren Umſchreibung der anomöiſchen *μανία* legt Chryſoſtomus kein Gewicht darauf, daß — wie oben angedeutet wurde — das Wiſſen Gottes von ſeinem eigenen Weſen der Vermenſchlichung verfallen muß, ſondern er wendet ſich mit aller Kraft dagegen, daß der Menſch ſich vermißt, göttliche Erkenntnis in Anſpruch zu nehmen; eine Erkenntnis, die gar kein Geſchöpf, auch der höchſte Engel nicht, von ſich auszuſagen vermag. Und da wagen es die Anomöer, über Gott zu vernünfteln, d. h. ihn mit Vernunftſchlüſſen einzuſchränken und zu umgrenzen (Migne, 713: „*ὃν σὺ περιεργάζῃ καὶ τῇ τῶν οἰκείων λογισμῶν ὑποβάλλεις περιγράφῃ*"). Sie bedenken nicht, wie unſäglich klein der Menſch iſt im Vergleich zur allgewaltigen Größe Gottes, vor dem die Patriarchen und Propheten, ja die Engel und Erzengel erzittern (vgl. Migne, 712 ff.). So erſchütternd die Schilderung der unfaßbaren, alles niederſchmetternden Herrlichkeit Gottes iſt, die Rudolf Otto mit Recht als Beiſpiel des Numinoſum anführt, ſo überzeugend wirkt im Zuſammenhalt damit der packende Hinweis auf die Kleinheit des Menſchen. Das „Kreaturgefühl" im Sinne Rudolf Ottos wird den Anomöern, wenigſtens den Gutwilligen unter ihnen eingehämmert: „*Εννόησον, ἄθλιε καὶ ταλαίπωρε, τίς εἶ, καὶ τίνα περιεργάζῃ· ἄνθρωπος ὢν θεὸν πολυπραγμονεῖς; Ἀρκεῖ γὰρ τὰ ὀνόματα ψιλὰ τῆς ἀνοίας δεῖξαι τὴν ὑπερβολήν, ἄνθρωπος γῆ καὶ σποδὸς ὑπάρχων, σὰρξ καὶ αἷμα, χόρτος καὶ ἄνθος χόρτου, σκιὰ καὶ καπνὸς καὶ ματαιότης, καὶ εἴτι τούτων ἀδρανέστερον καὶ εὐτελέστερον*" (Migne, 712). Und das alles iſt keine Anklage, keine erniedrigende Beſchimpfung der menſchlichen Natur, ſondern einfach die Wahrheit, wie ſie auch von der Heiligen Schrift beſtätigt wird, die mit der Erinnerung an die Vergänglichkeit des Menſchenweſens nur den Größenwahn der Irrlehrer demütigen will[6].

[6] Vgl. Migne, l. c. 712: „καὶ μὴ νομίσητε κατηγορίαν εἶναι τῆς φύσεως τὰ λεγόμενα· οὐδὲ γὰρ ἐγὼ ταῦτα λέγω, ἀλλ' οἱ προφῆται ταῦτα φιλοσοφοῦσιν, οὐκ ἀτιμάζοντες ἡμῶν

2.

Aus dieſen Gedanken läßt ſich entnehmen, *welcher Art der Streit des heiligen Johannes Chryſoſtomus gegen die Anomöer iſt.*

Es zeigt ſich in der Behandlung des anomöiſchen Grundſatzes über das gottgleiche Wiſſen des Menſchen, daß — der chriſtologiſchen Verknüpfung gemäß — vor allem Beweismittel aus der Offenbarung geſchöpft werden, um die Irrlehre als Verbrechen gegen den Glauben aufzuzeigen. Schon die oben wiedergegebene Umſchreibung der Kleinheit des Menſchen gegenüber der Größe Gottes iſt zunächſt nicht ein Ergebnis philoſophiſcher Erwägung, ſondern erwächſt vor allem aus Begriffen und Ausdrücken der Heiligen Schrift. Und an zahlreichen anderen Stellen, wo die Gegenüberſtellung zu ähnlichem Zwecke erfolgt, iſt es im weſentlichen ebenſo. Freilich iſt dabei nicht zu verkennen, daß auch eine rein rationale Beweismethode mitverwendet wird. Aber dies geſchieht doch in einer Weiſe, daß jedenfalls die an die Schriftworte gewöhnten Zuhörer des Predigers dahinter nicht die ausſchlaggebenden Argumente ſuchten. Es iſt doch bezeichnend, daß auch die Anomöer, die den Predigten beiwohnten, durch ihr Intereſſe den Wunſch nach theologiſcher und nicht zunächſt nach philoſophiſcher Erörterung des Problems bekundeten. Es ſchien ihnen beſonderen Eindruck zu machen, daß der Prediger ſtets die Klimax vorführte: die Beſten und Größten unter den Menſchen, die gottbegnadeten Patriarchen und Propheten, die Apoſtel, ja nicht einmal der höchſtverehrte heilige Paulus meſſen ſich eine ſolche Erkenntnis Gottes zu wie ſie die Anomöer für ſich beanſpruchen; im Gegenteil, ſie erklären, nichts zu wiſſen und zittern vor der unerfaßlichen Majeſtät Gottes. Und genau ſo die reinen Geiſter, bis hinauf zu den oberſten Engeln. Nur der Sohn kennt den Vater derart wie dieſer ihn kennt. Es iſt alſo der Gipfel des Hochmutes, wenn die Anomöer als gewöhnliche Menſchen ſich zu ſolcher Behauptung verſteigen. Sie mißbrauchen geradezu die Auszeichnung ihrer menſchlichen Natur, um Gott in den Staub ihrer Niedrigkeit zu ziehen. „*Ἐτίμησέ σε θεὸς οὐχ ἵνα αὐτὸν ὑβρίζῃς, ἀλλ' ἵνα δοξάζῃς· ὑβρίζει δὲ ὁ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ περιεργαζόμενος. Εἰ γὰρ τὸ μὴ περιεργάζεσθαι τὰς ἐπαγγελίας αὐτοῦ δοξάζειν αὐτόν ἐστι, τὸ πολυπραγμονεῖν καὶ διερευτᾶν οὐχὶ τὰς ἀποφάσεις μόνον, ἀλλὰ καὶ αὐτὸν τὸν ἀποφηνάμενον ἀτιμάζειν ἐστίν*“ (Migne, 714 f.).

τὸ γένος, ἀλλὰ καταστέλλοντες τῶν ἀνοήτων τὸ φύσημα· οὐκ ἐξευτελίζοντες ἡμῶν τὴν φύσιν, ἀλλὰ ταπεινοῦντες τῶν μαινομένων τὴν ἀπόγοιαν,“

Alſo ſelbſt da, wo von einem natürlichen Geſichtspunkt (gemeint iſt die Auszeichnung der menſchlichen Natur mit der Gabe der Freiheit) ausgegangen wird, ſchlägt bald der Gedanke an die übernatürlichen Momente vor. Es iſt ſchon eine Verunehrung Gottes, wenn der von Gott ſo wohl ausgerüſtete Menſch über die Offenbarungen eitel nachgrübelt und erſt recht ein Übermut gegen den ſich offenbarenden Gott ſelbſt, wenn er deſſen Weſen ergründen will. Demut, Scheu, zurückhaltende Ehrfurcht iſt hier die der menſchlichen Natur einzig entſprechende und von der Heiligen Schrift klar geforderte Geiſteshaltung des Menſchen. Alles andere iſt ſchweres Unrecht; und gar die anomöiſche Behauptung, Gott ſo zu kennen, wie er ſich ſelbſt kennt, iſt äußerſter Größenwahn (Migne, 718: „*ἐσχάτη μανία*“).

3.

Nun werden die Einzelheiten des Kampfes gegen die anomöiſche Blasphemie ebenfalls verſtändlich. Dem heiligen Johannes Chryſoſtomus muß es darauf ankommen, die *Unbegreiflichkeit Gottes mit aller Schärfe zu betonen.* Auch hier zeigt ſich bald, wie ſtark die rein theologiſche Beweisführung überwiegt. Es iſt ganz offenkundig, daß der Prediger dabei nicht an den „Schulgott der Ariſtoteliker“ denkt, ſondern nur den ſtolzen Aufſtellungen der Anomöer ſeine Aufmerkſamkeit ſchenkt.

Dabei iſt es vollauf verſtändlich, wenn er eben in dieſer Kampfhaltung zunächſt das „Unbegreifliche in Gott“ mit allen Mitteln hervorkehrt. Und das geſchieht vor allem an der Hand der heiligen Schriften. Es ſind die bekannten, beſonders von Rudolf Otto reichlich ausgewerteten Stellen der Bibel, in denen das Schreckliche, das Gewaltige, das Niederſchmetternde des Gotterlebens geſchildert wird. In dem eingangs zitierten Aufſatz Ottos[7] ſind die wichtigſten herausgegriffen und im Sinne des „Irrationalen“ in der Gotteserfahrung gedeutet. Durch all die eindrucksvollen Darlegungen des Chryſoſtomus klingt das Motiv, das in dem erſchütternden Pſalmwort (Pſ. 138, 14)[8] ſo einzigartig formuliert iſt: „*Ἐξομολογήσομαί σοι, ὅτι φοβερῶς ἐθαυμαστώθης*“ — „Ich danke dir, o Gott, daß du dich (mir) ſchrecklich wunderbar zeigſt.“ Die Entfernung und die Erhabenheit Gottes wird zuweilen in Worten dargeſtellt, die faſt jedes menſchliche Wiſſen über den Schöpfer und Herrn des Alls auszuſchließen ſcheinen. Charakteriſtiſch dafür ſind die Ausführungen über die pauliniſche Stelle 1. Tim. 6, 15 f.:

[7] Zeitſchrift für Theologie und Kirche; Neue Folge 2 (1921) S. 239—246.
[8] Vulgata: „Confitebor tibi quia terribiliter magnificatus es.“

„*Ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον· ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδὲ ἰδεῖν δύναται· ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον. Ἀμήν.*“ Bei dem Satz: „der in einem unzugänglichen Lichte wohnt“ fordert Chryſoſtomus auf, ſtille und beſinnlich zu verweilen. Er ſtellt feſt (Migne, 721), daß der Apoſtel nicht ſage, Gott ſelbſt ſei dieſes unzugängliche Licht, ſondern Er wohne in einem Lichte, zu dem niemand gelangen könne. Wenn ſchon die Wohnung Gottes unzugänglich ſei, um wieviel mehr der darin wohnende Gott! Und von dieſer Lichtwohnung Gottes heiße es ferner nicht, daß ſie „unbegreiflich“ ſei (Migne, 721: „*φῶς ἀκατάληπτον*“), ſondern noch entſchiedener werde erklärt, daß ſie ſchlechtweg „unzugänglich“ ſei, *ὃ τοῦ ἀκαταλήπτου πολλῷ μεῖζόν ἐστι*“ (Migne, 721). Und nun wird Gott gleichſam auf den höchſten Gipfel der Unerreichbarkeit gehoben: „*Τὸ μὲν πὰρ ἀκατάληπτον λέγεται, ὅταν ἐρευνηθὲν καὶ ζητηθὲν μὴ καταληφθῇ παρὰ τῶν ζητούντων αὐτό· ἀπρόσιτον δέ ἐστιν, ὃ μηδὲ ἐρευνᾶσθαι ἀνέχεται τὴν ἀρχήν, μηδὲ ἐγγὺς αὐτοῦ γενέσθαι τις δύναται. Οἷον ἀκατάληπτον λέγεται πέλαγος, εἰς ὃ καθιέντες ἑαυτοὺς οἱ κολυμβηταὶ καὶ πρὸς πολὺ καταφερόμενοι βάθος, τὸ πέρας ἀδυνατοῦσιν εὑρεῖν· ἀπρόσιτον δὲ ἐκεῖνο λέγεται, ὃ μήτε τὴν ἀρχὴν ζητηθῆναι δυνατόν, μηδὲ ἐρευνηθῆναι.*“ Ähnlich heißt es kurz in der vierten Predigt unter Berufung auf ein anderes Pauluswort vom „unerforſchlichen“ (*ἀνεξιχνίαστον*) Reichtum Chriſti (Epheſ. 3, 8): „*Τί ἐστιν ἀνεξιχνίαστον; Μὴ δυνάμενον ζητηθῆναι· οὐ μόνον δὲ μὴ δυνάμενον εὑρεθῆναι, ἀλλ' οὐδὲ ἀνιχνευθῆναι*“ (Migne, 729). Hier wird deutlich als Meinung des den Apoſtel erklärenden Chryſoſtomus bekundet, Gott könne vom Menſchen *nicht einmal aufgeſpürt oder aufgeſucht*, geſchweige denn gefunden oder gar durchſchaut werden.

Läßt man dieſe Sätze ſo, wie ſie daſtehen, auf ſich wirken, ſo kann man ſich des Eindrucks nicht erwehren, daß hier keinerlei menſchliches Wiſſen an Gott herangelaſſen wird. Ja, bei ſtreng durchgeführter Analyſe des Zuſammenhanges ergibt ſich die Notwendigkeit, nicht bloß das Wiſſen, ſondern überhaupt jegliche Art geiſtiger Annäherung ſeitens des Menſchen an Gott ausgeſchloſſen zu ſehen. Auch das „Erleben Gottes“ wird folgerichtig für unmöglich erklärt. So kann für die Theorie Rudolf Ottos daraus nichts weſentlich Stützendes gewonnen werden.

Gibt es dann nach Chryſoſtomus überhaupt kein erfolgreiches „Suchen“ Gottes?

Nach der geſamten Einſtellung der Reden kann dieſe Frage nur mit „Ja“

beantwortet werden. Das wird ſich noch des näheren zeigen. Die obigen Stellen ſind ſchon ihrem Tone nach eine redneriſche Überſteigerung, die aus dem Enthuſiasmus des Kampfes begreiflich iſt. Zudem ſind in beiden angeführten Fällen die Paulusworte allzu philologiſch gefaßt und exegetiſiert. Der Sinn der Paulusworte iſt damit erſchöpft, daß Gottes Sein und Weſen, daß Gottes und Chriſti Gnade vom menſchlichen Denken nie auch nur annähernd ermeſſen zu werden vermag. Würde Gott und ſeine Güte nicht einmal „geſucht", geſchweige denn gefunden werden können, dann würde ja ſelbſt der Gläubige ſich nur in blindeſtem Vertrauen an Gott und ſeine Offenbarung hingeben können. Wo bliebe da die vom Apoſtel ſelbſt geforderte *λογικὴ λατρεία*, das rationabile obsequium (Röm. 12, 1)? Was hätte Paulus für ein Recht, auch den Heiden alle Entſchuldigung für ihren Unglauben zu nehmen, da doch „*τὰ ἀόρατα αὐτοῦ* (sc. *τοῦ θεοῦ*) *ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθορᾶται, ἥ τε ἀίδιος αὐτοῦ δύναμις καὶ θειότης, εἰς τὸ εἶναι αὐτοὺς ἀναπολογήτους*" (Röm. 1, 20)? Es iſt alſo wahrlich Gott gegenüber ein gewiſſes natürliches Suchen und Wiſſen verlangt, ſelbſt wenn man im Glauben zu ihm kommt. Nur darf es die „Nüchternheit" (vgl. Röm. 12, 3) nicht überſchreiten.

Des heiligen Johannes Chryſoſtomus ſämtliche fünf Predigten über das Unbegreifliche in Gott ſind durchzogen von dem Kampf gegen das ungebührliche, neugierige, frevleriſche Wiſſenwollen in göttlichen Dingen. Aus ſeiner Geſamthaltung muß man ihn alſo verſtehen. Die übermäßige Hervorhebung von einzelnen Übertreibungen müßte ſchließlich dazu führen, ihn zu einem radikalen Agnoſtiker zu ſtempeln. Die ſtete Erinnerung daran, daß es eben die überheblichen Anomöer ſind, gegen die er kämpft, bewahrt am leichteſten und ſicherſten vor ſolchen Fehldeutungen.

4.

Worin beſteht nun näherhin nach Chryſoſtomus die Unbegreiflichkeit Gottes?

Es darf uns nicht wundernehmen, wenn wir in allen fünf Predigten eigentlich nirgends die Frage berührt finden, wie denn der Menſch zum Wiſſen um die Exiſtenz Gottes gelange. Dieſes Problem war hic et nunc mit den Anomöern nicht zu erörtern; es war dem Prediger nur darum zu tun, deren Hauptſatz als gottesläſterliche Anmaßung zu erweiſen.

Der ſtolze Anſpruch der Anomöer bezog ſich auf die Erkenntnis des Weſens Gottes. Das ſollte der Menſch, wie ſie wähnten, genau ſo begreifen,

wie Gott ſelbſt es begreift. Hier ſetzen die Gegenargumente des Chryſoſtomus ein. Nur einige ſeien herausgehoben!

Der in der fünften Predigt ſtehende Hinweis auf die Unerforſchlichkeit der Seele (Migne, 740 f.) ſei an die Spitze geſtellt, weil er nicht eigentlich theologiſcher Natur iſt.

Es heißt dort etwa: Das Weſen der Seele kennen wir poſitiv nicht; wir vermögen nur negative Beſtimmungen darüber zu treffen und etwa zu ſagen, ſie ſei nicht Luft, nicht Feuer, überhaupt nichts Körperliches. Wir ſind auch nicht imſtande, etwas darüber auszumachen, *wie* die Seele in unſerem Körper iſt. Wir wiſſen nur ſoviel, *daß* ſie in unſerem Leibe iſt; erſt recht wiſſen wir nicht, *was* ſie iſt. „*Διὰ γὰρ τοῦτο καὶ τὴν ταύτης γνῶσιν ἀπέκλεισεν ὁ θεὸς ἐκ πολλῆς περιουσίας ἐπιστομίζων ἡμᾶς καὶ κατέχων καὶ μένειν κάτω πείθων καὶ τὰ ὑπὲρ ἡμᾶς μὴ περιεργάζεσθαι μηδὲ πολυπραγμονεῖν*“ (Migne, 741). — Die Steigerung verläuft demnach ſo: Wenn ſchon ein beſchämendes Nichtwiſſen über das uns doch ſcheinbar Allernächſte, unſere eigene Seele, zugeſtanden werden muß, wie ungeheuerlich iſt es dann, in Bezug auf Gott eine *volle* Erkenntnis ſich beizulegen! Daß aber nicht *jede* Erkenntnis Gottes von Chryſoſtomus geleugnet wird, geht ſchon daraus hervor, daß er in dem letzten ſoeben angeführten Satze (Migne, 741) offenbar nur eine geſchäftige, neugierige Erforſchung des Göttlichen tadelt. Zunächſt ergibt der Vergleich zwiſchen der Erkenntnis unſerer Seele und der Erkenntnis Gottes das weitere wichtige Moment, daß er bei der erſteren ausdrücklich bemerkt: „*ὅτι μὲν ἔστιν ἐν τῷ σώματι τῷ ἡμετέρῳ ἴσμεν*“ (Migne, 741). Alſo, die Exiſtenz unſerer Seele wiſſen wir; folgerichtig auch die Exiſtenz Gottes. Das Unbegreifliche Gottes liegt ſomit in der Linie der *Weſenserkenntnis.*

Nach den Anomöern iſt dieſelbe vollkommen. Chryſoſtomus macht dieſe Behauptung zuſchanden durch Anrufung von Schriftzeugniſſen. Beſonders klar iſt hier die Verwendung von 1. Joh. 4, 12: „*Θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται*“. Kein Geſchöpf, ſo führt der Prediger aus (Migne, 731), iſt überhaupt nur fähig, Gott zu „ſchauen“, d. h. „*οὐσωδῶς*[9] *μετὰ ἀκριβείας ἁπάσης*“ (Migne, 731). Nur der Sohn kann ſich ſolche Erkenntnis zuſchreiben (vgl. Joh. 1, 18). Wenn die Propheten etwa Gott „ſehen“ durften, ſo konnten ſie ihn nicht in ſeiner ganzen Weſenheit erblicken; jeder ſchaute gewiſſermaßen etwas anderes an ihm, keiner konnte ſeiner vollen

[9] Dieſes Wort ſteht nicht in allen Handſchriften; dem Sinne nach iſt es jedenfalls gefordert.

Einfachheit und überragenden Geiſtigkeit inne werden. Das nämliche gilt von den Engeln, ja überhaupt von allen Geſchöpfen. Alles Außergöttliche iſt zu ſchwach, um Gott vollkommen in ſich aufzunehmen. Der Schluß, den Chryſoſtomus aus alledem zieht, lautet: „*Ὅτι μὲν οὖν τῇ κτίσει πάσῃ ἀκατάληπτος ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ*“ (Migne, 732). *Abgelehnt iſt alſo deutlicherweiſe nur die vollkommene Erkenntnis des göttlichen Weſens durch die Geſchöpfe. Wollte man mit den Anomöern gar verſuchen, Gott durch den einzigen Begriff der ἀγεννησία zu erfaſſen, ſo wäre das törichter Wahn.*

Daß Chryſoſtomus nicht ſchlechthin jede Erkenntnis Gottes für unmöglich erklärt, zeigt er ferner unter Bezugnahme auf das Wort des Völkerapoſtels in 1. Kor. 13, 9: „*Ἐκ μέρους γὰρ γινώσκομεν*“, das er mit dem anderen aus Phil. 3, 13 verbindet: „*Ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι.*“ Paulus habe damit lauter und heller als eine Trompete in die ganze Welt hinausgerufen, daß man *zufrieden ſein ſolle mit dem gegebenen Maße der Erkenntnis* und nicht glauben dürfe, jemals das Ganze empfangen zu haben („*ἀγαπᾶν καὶ στέργειν τῷ δοθέντι τῆς γνώσεως μέτρῳ, καὶ μὴ νομίζειν τὸ πᾶν ἐπειληφέναι ποτέ.*“ Migne, 716). Chryſoſtomus verſtärkt das Gewicht dieſer pauliniſchen Sätze noch dadurch, daß er daran gemahnt, Paulus habe doch Chriſtus in ſich, der gleichſam das aus ihm rede. Gerade darum müſſe es die volle Wahrheit ſein, die er ſpreche. Und wer demgegenüber ſo verblendet bleibe, trotzdem ſich einzubilden, alles begriffen zu haben, der ſei jeglichen Beiſtandes des Heiligen Geiſtes beraubt.

Obgleich nun Chryſoſtomus jenes „gegebene Maß der Erkenntnis“ nicht umſchreibt, ſo iſt doch auf alle Fälle unbeſtreitbar, daß er gewiſſe grundlegende Einſichten über Gott, alſo zunächſt die Exiſtenz Gottes betreffend, vorausſetzt. Sie ſcheinen ihm offenbar ſo ſelbſtverſtändlich zu ſein, daß er — den hochgegriffenen Anſprüchen der Anomöer gegenüber — gar nicht weiter davon reden will. Uns kann es an dieſem Orte nicht weiter intereſſieren, was des Näheren mit dem Umkreis jenes grundlegenden Wiſſens über Gott von Chryſoſtomus gemeint iſt. Tatſache iſt einerſeits, daß es eine „*γνῶσις*“, eine Erkenntnis im vollen Sinne dieſes Wortes iſt; anderſeits ſteht ebenſo klar feſt, daß dieſe Erkenntnis, die der Menſch (ſei es durch die bloße Vernunft, ſei es durch den Glauben; vgl. etwa Migne, 716 f.) beſitzt, nie und nimmer eine vollkommene Erkenntnis des göttlichen Weſens iſt. *In dieſem Sinne iſt Gott für alle Geſchöpfe unbegreiflich, ἀκατάληπτος.*

Das war gegen die Anomöer darzutun.

5.

Nunmehr iſt auch das Verſtändnis für das verhältnismäßig Wenige eröffnet, das Chryſoſtomus in den fünf Predigten, die uns beſchäftigen, über *die Weiſe des Gotterkennens bekundet.*

Zunächſt ſei ein negativer Geſichtspunkt hervorgekehrt!

Über den Weg des vernünftigen Denkens zu Gott finden ſich kaum notdürftige Andeutungen; faſt alles Wiſſen über Gott iſt bereits auf den Glauben bezogen. Gegen das Wort Gottes gibt es keine menſchliche Inſtanz. Dafür wird als Beleg die Geſchichte der Verkündigung an Zacharias (Luk. 1, 18 ff.) angezogen. Ob auch die Natur gegen die Möglichkeit der Verheißungserfüllung zu ſprechen ſchien, Zacharias wird doch geſtraft für ſein „vernünftelndes" Verhalten. Denn, ſo heißt es weiter (Migne, 711), wenn Gott einmal ſeine Meinung geoffenbart hat, dann geziemt es dem Menſchen nicht, darüber ſein Denken richten zu laſſen („*ὅταν γὰρ ὁ θεὸς ἀποφαίνηται, λογισμοὺς κινεῖν οὐ χρή, οὐδὲ πραγμάτων ἀκολουθίαν, οὐδὲ φύσεως ἀνάγκην προβάλλεσθαι, οὐδὲ ἄλλο τι τῶν τοιούτων οὐδέν· πάντων γὰρ τούτων ἀνωτέρα τῆς ἀποφάσεως ἡ δύναμις οὐδενὶ διακοπτομένη κωλύματι.*" Migne, 711). Wenn er es trotzdem wagt, dann iſt es eben eine Kühnheit, die den Zorn Gottes erregt. Die Anomöer möchten doch beherzigen, wie Gott ſolch neugierige Unterſuchungen ſtraft (vgl. Migne, 712)[10]!

Man darf aus dieſen zum Teil ſehr ſtrengen Mahnungen und Warnungen mindeſtens die poſitive Billigung eines durch den Glauben geleiteten natürlichen Gottſuchens entnehmen. Dabei iſt nur der Unterſchied zwiſchen Wiſſen und Begreifen zu beachten. So erklärt Chryſoſtomus ſelbſt (im Anſchluß an 1. Kor. 13, 11): „*οὕτω καὶ ἐγὼ οἶδα μὲν πολλά, οὐκ ἐπίσταμαι δὲ αὐτῶν τὸν τρόπον. Ὅτι μὲν γὰρ πανταχοῦ ἔστιν θεὸς οἶδα, καὶ ὅτι ὅλως ἔστι πανταχοῦ οἶδα · τὸ δὲ πῶς οὐκ οἶδα · ὅτι ἄναρχός ἐστι καὶ ἀγέννητος καὶ ἀίδιος, οἶδα · τὸ δὲ πῶς οὐκ οἶδα · οὐ γὰρ δέχεται λογισμὸς εἰδέναι πῶς οἷόν τε οὐσίαι εἶναι, μήτε παρ' ἑαυτῆς μήτε παρ' ἑτέρου τὸ εἶναι ἔχουσαν.*" — Es iſt wichtig, aus dieſer Stelle zu erſehen, daß Chryſoſtomus ſicherlich ſo gut wie ſeine Gegner die philoſophiſchen Probleme gekannt, daß er aber gewiſſermaßen nur im Vorübergehen darauf Bezug genommen hat. Und noch wichtiger iſt es, zu bemerken, daß er eine Reihe von Erkenntniſſen über Gott ausſagt, die er ausdrücklich als „Wiſſen" (*οἶδα*) erklärt, ohne freilich

[10] Siehe dazu Migne, 714 f., 716 f., 718 und zahlreiche Stellen namentlich der zweiten Predigt.

die Feſtſtellung zu vergeſſen, das alles ſei nach ſeinem „Wie“ nicht zu begreifen. Hier iſt es nicht die Aufgabe der Erörterung, zu prüfen, ob der Standpunkt des Predigers ſachlich gerechtfertigt ſei; nur die Tatſache ſeines „Wiſſens“ um grundlegende Wahrheiten der Gotteserkenntnis und ſeines „Nichtwiſſens“ um das Weſen Gottes muß klar abgegrenzt werden. Auch darüber kann im Hinblick auf die in unſeren fünf Predigten zum Ausdruck gebrachten Gedanken nicht geſtritten werden, ob das grundlegende Wiſſen über Gott aus der Vernunft oder aus dem Glauben ſtammt. Die oben zitierte Stelle iſt zweifellos kein Beweis dafür, daß es nicht aus der Vernunft geſchöpft ſein könne. Die Betonung des Wortes „Wiſſen“ ſchafft freilich noch kein Präjudiz dafür, aber ganz ſicherlich auch keines dagegen.

Zu einem nicht geringen Grade der Wahrſcheinlichkeit wird die Möglichkeit der Zuteilung jenes Wiſſens an die Vernunft erhoben durch die programmatiſchen Erörterungen, mit denen Chryſoſtomus ſeine fünf Predigten über das Unbegreifliche in Gott gleichſam einleitet. Auch hier geht es wieder um 1 Kor. 13, vornehmlich um 1 Kor 13, 8, wo Paulus verkündigt, daß die Liebe niemals aufhören wird, ſelbſt wenn die Erkenntnis aufhört. Würde das, ſo vernehmen wir den Prediger (Migne, 702 f.), in dem Sinne zu deuten ſein, daß alle Erkenntnis ſchlechthin vergehen ſolle, dann wäre das keine Erhöhung für uns; denn ohne Erkenntnis hören wir auf, Menſchen zu ſein. Hier meint Chryſoſtomus alſo beſtimmt die Erkenntnis, die unſerer menſchlichen Natur eigen iſt und eigen bleiben muß. Durch dieſe zeichnen wir uns ja, wie es dem Sinne nach gleich weiter heißt, vor den unvernünftigen Tieren aus. Paulus kann demnach nicht von dem Aufhören dieſer Erkenntnis ſchlechthin reden, ſondern nur von dem Übergang einer beſchränkten zu einer vollkommenen Erkenntnis (Migne, 703: „*Οὐ περὶ τῆς παντελοῦς ἀλλὰ περὶ τῆς μερικῆς τοῦτό φησι, κατάργησιν τὴν ἐπὶ τὸ βέλτιον πρόοδον λέγων, ὡς τὴν μερικὴν καταργουμένην μηκέτι εἶναι μερικὴν ἀλλὰ τελείαν*“).

So ſehr alſo Chryſoſtomus die blasphemiſche Lehre der Anomöer von der vollkommenen Gotteserkenntnis der Menſchen bekämpft, *die allgemeine Erkenntnisfähigkeit der menſchlichen Seele und ihr — ob auch nur beſcheidenes — Wiſſen um Gott vertritt er mit vollſter Überzeugung.*

Es iſt nicht zutreffend, mit Rudolf Otto ſeine fünf Predigten über das Unbegreifliche in Gott ohne Einſchränkung als Zeugniſſe der Irrationalität der Gotteserfahrung zu verwenden.

AUGUSTINUS ALS MYSTIKER

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Alois Mager O. S. B.,
Salzburg

Wer über Auguſtinus als Myſtiker ſchreibt, wird Dinge ſagen müſſen, die auf den erſten Blick den Auffaſſungen desjenigen zu widerſprechen ſcheinen, zu deſſen Ehrung dieſer Aufſatz geſchrieben wird. War es doch *Joſeph Geyſer*, der in einem ausgezeichneten Buch über „Auguſtin und die phänomenologiſche Religionsphiloſophie der Gegenwart mit beſonderer Berückſichtigung Max Schelers[1]“ gegen Verſuche, Auguſtin als Kronzeugen für eine antiintellektualiſtiſche Begründung des Daſeins Gottes aufzurufen, eindrucksvoll nachwies, daß Auguſtin ein unmittelbares Erleben Gottes nicht kenne, ſondern das Daſein Gottes irgendwie erſchloſſen ſein laſſe. Da die Myſtik aller Zeiten es ſelber als ihre Eigenart bezeichnet, daß ſie auf einer *cognitio Dei experimentalis* beruht, ſo hat es den Anſchein, als müßte Auguſtin aus der Reihe der Myſtiker geſtrichen werden. Geyſer hatte bei ſeiner Arbeit vor allem die *wiſſenſchaftliche* Begründung des Daſeins Gottes im Auge. Wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe aber ſind ihrem Weſen nach *notwendig* und *allgemeingültig*. Dem myſtiſchen Schauen aber kann ſeiner Natur nach nie Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit eignen. Darum kann es für wiſſenſchaftliche Begründung der Gotteserkenntnis nicht unmittelbar in Frage kommen. Es kann nur ſubjektive, perſönliche Gewißheit geben. Wie dem auch immer ſein mag, Geyſer, deſſen wiſſenſchaftliches Streben ausſchließlich im Dienſt der Wahrheit ſtand und ſteht, wird eine Feſtgabe nur begrüßen, die einzig und allein der Wahrheit dienen will.

Freilich die Frage nach Auguſtins Myſtik hängt in ihrer Beantwortung von der anderen Frage ab, ob es ſo etwas wie Myſtik gibt, und, wenn es ſie gibt, was ſie iſt. Die Frage, ob es eine Myſtik gibt, wird wohl von niemand verneint werden können. Myſtik darf vielmehr ſchlechthin als Tatſache betrachtet werden. In der Beantwortung der anderen Frage gehen allerdings die Meinungen heute noch weit auseinander. Freilich ſind immerhin deutliche Anſätze zu einer einheitlichen Grundlinie nicht mehr zu verkennen. Es iſt ohne Zweifel leichter, Auguſtinus als Myſtiker darzuſtellen, wenn man ſich dabei auf eine allgemeine Weſensbeſtimmung der Myſtik ſtützen kann,

---

[1] Münſter i. W. 1923.

als wenn man vereinzelte Stellen aus ſeinen Werken herausnimmt und aus ihnen ein eigenartig Myſtiſches herausſchält. Nur aus der Übereinſtimmung vieler Myſtiker in ihrem Erleben läßt ſich die Eigenart des Myſtiſchen bei einzelnen ſicherer beſtimmen.

Weder die Tatſache noch das Weſen der Myſtik läßt ſich a priori oder more geometrico aus allgemeinen theologiſchen oder philoſophiſchen Grundſätzen herleiten. Träte Myſtik als Erlebnis nicht irgendwie in einer unſerer Erkenntnis zugänglichen Weiſe in Erſcheinung, ſo wäre es ſinnlos, überhaupt von Myſtik zu reden. Trotzdem bleibt es richtig, daß, wie immer auch das Weſen der Myſtik beſtimmt werden mag, es feſtſtehenden theologiſchen und philoſophiſchen Grundſätzen nicht widerſprechen darf. Einem Apriori in dieſem Sinn müßte ſich auch eine von Tatſachen ausgehende Weſensbeſtimmung der Myſtik beugen. Solche Grundſätze a priori für die Myſtik wären z. B. 1. daß es ein unmittelbares Wahrnehmen, eine Weſensſchau Gottes normalerweiſe nur in statu patriae, in statu viae dagegen — und zwar nur für Augenblicke — als ganz ſeltene und wunderbare Ausnahme gibt, 2. daß die Seele in ihrer ſubſtanziellen Verbundenheit mit dem Leib normalerweiſe nur auf dem Weg des ſchlußfolgernden Denkens Erkenntniſſe ſich erwirbt. Beiden Grundſätzen ſcheint die Art des Erkennens zu widerſprechen, die alle Myſtiker einmütig für ihr Erleben in Anſpruch nehmen. In mehr oder weniger klaren und eindeutigen Ausdrücken bezeichnen ſie das myſtiſche Erkennen als „eine unmittelbare Wahrnehmung der Gegenwart Gottes", als eine cognitio Dei experimentalis. Meiſt unter Berufung auf den heiligen Thomas von Aquin wird von Theologen die Alternative aufgeſtellt: Entweder iſt das myſtiſche Erkennen tatſächlich ein unmittelbares Wahrnehmen Gottes, dann iſt es der visio beata gleichzuſetzen, was aber bei dem verhältnismäßig häufigen Vorkommen des myſtiſchen Erlebens und nach zuverläſſigem Zeugnis vieler Myſtiker kaum angängig iſt, oder das myſtiſche Erkennen erſcheint den Myſtikern nur als ein unmittelbares Wahrnehmen Gottes, während es in Wirklichkeit doch ein Schlußfolgern in ſich ſchließt. Es frägt ſich nur, ob dieſes Entweder-Oder eine Ausſchließlichkeit des Widerſpruches iſt, die ein Drittes zwiſchen ſich nicht duldet. Läge ein Widerſpruch in der Annahme, daß es zwiſchen dem unmittelbaren Schauen Gottes in der visio beata und dem ſchlußfolgernden Erkennen in der ſubſtanziellen Verbundenheit von Leib und Seele eine Erkenntnisweiſe gibt, die ein Schlußfolgern ausſchließt und doch nicht visio beata zu ſein braucht? Auf jeden Fall entſpräche eine ſolche Erkenntnis-

weiſe am genaueſten dem, was die Myſtiker myſtiſches Schauen nennen. Denn darüber laſſen ſie keinen Zweifel, daß das myſtiſche Erkennen nach ihren Erfahrungen im Gegenſatz zum ſchlußfolgernden Denken ſteht und doch nicht der visio beata gleichkommt. Es iſt doch wohl nicht anzunehmen, daß alle Myſtiker aller Jahrhunderte und unter ihnen philoſophiſche und theologiſche Autoritäten gemeinſam in der Täuſchung befangen wären, als ſähen ſie etwas als ein unmittelbares Wahrnehmen an, was in Wirklichkeit nur ein Schlußfolgern iſt. Zum wenigſten verdient die Behauptung der Myſtiker ſelber mehr Glauben als die Spekulation derjenigen, die das myſtiſche Schauen nicht aus eigener Erfahrung kennen. Zwei Tatſachen können nicht beſtritten werden: 1. daß Gott in ordine naturali durch den Akt der Schöpfung und Erhaltung des Seins und in ordine supernaturali durch Verleihen und Erhalten der heiligmachenden Gnade in der Seele des Menſchen unmittelbar gegenwärtig iſt und wirkt, 2. daß die geiſtige Menſchenſeele trotz ihrer ſubſtanziellen Verbundenheit mit dem Leib die Fähigkeit beſitzt, auch unabhängig vom Leib zu beſtehen und tätig zu ſein. Es iſt ferner eine in der chriſtlichen Philoſophie unbeſtrittene Tatſache, daß die leibgetrennte Seele ſich ſelber und alles, was in ihr iſt, unmittelbar wahrnimmt. Es iſt eine Erkenntnisweiſe, die kein Schlußfolgern, ſondern ein unmittelbares Schauen iſt. Daraus folgt unmittelbar, daß die Seele in dieſem Zuſtand den in ihr gegenwärtigen und wirkenden Gott in derſelben Weiſe wahrnehmen müßte. An ſich wäre dieſe Erkenntnisweiſe noch nicht der visio beata gleichzuſetzen. Denn es handelte ſich dabei, ſtreng genommen, noch nicht um eine unmittelbare Wahrnehmung Gottes. Denn Gott würde ja nur durch das medium der geiſtigen Natur der Seele erkannt. Unmittelbar wahrgenommen würde nur das Wirken in der Seele, aber nicht das Weſen Gottes. Und doch wäre es eine Erkenntnis, die artmäßig ſich vom Schlußfolgern der leibverbundenen Seele unterſchiede. Die entſcheidende Frage wäre, ob es widerſpruchsvoll wäre, wenn die leibverbundene Seele, nach ihrer geiſtigen Natur hin, ſich ſo von den körperlichen Funktionen loslöſte, daß ſie zwar die zur Erhaltung des Lebens unbedingt notwendigen Tätigkeiten ausübte, aber ſonſt — allerdings nur für kurze Zeit — wie ein ſelbſtändiger Geiſt ſich betätigte, alſo nach Art der leibgetrennten Seele. Verneinen könnte es ſicher nur derjenige, der es nicht begreifen kann, daß die Seele trotz ihrer Leibverbundenheit tatſächlich Geiſt iſt. Wenn aber dem ſo iſt, dann iſt eine Erkenntnisweiſe, die zwiſchen dem Schauen der visio beata und

dem Schlußfolgern der Leibverbundenheit der Seele liegt, durchaus möglich. Daß ſie aber nicht bloß möglich, ſondern Tatſache iſt, das beweiſen die Erfahrungen der Myſtiker. Schon ſeit Jahren vertraten wir in einer Reihe von Arbeiten über die Myſtik dieſe Auffaſſung vom Weſen des myſtiſchen Erkennens[2]. Wir beriefen uns dabei auf die große heilige Thereſia und insbeſondere auf Johannes vom Kreuz, der als ausgezeichneter ſcholaſtiſcher Philoſoph und Theologe einer eindeutig klaren Terminologie ſich bedient.

Inzwiſchen erſchien 1927 ein Werk des hervorragenden franzöſiſchen Dominikanergelehrten *Gardeil*, der neben Garrigou-Langrange heute wohl mit als einer der beſten Kenner der Philoſophie und Theologie des heiligen Thomas angeſehen werden kann, über: La structure de l'âme et l'expérience mystique[3]. Ausgehend von einer ſorgfältigen Analyſe der *mens* beim heiligen Auguſtin als des Trägers des übernatürlichen Lebens im Menſchen und unter fortlaufender Gegenüberſtellung zur Lehre des heiligen Thomas ſchreitet Gardeil Schritt für Schritt vorwärts bis zu einem Strukturaufriß des myſtiſchen Schauens, der an wiſſenſchaftlicher Genauigkeit und lückenloſer Folgerichtigkeit nichts zu wünſchen übrig läßt. Er tut keinen Schritt, ohne ihn vorher an der echten Lehre des heiligen Thomas gemeſſen und geprüft zu haben. Dabei nimmt er beſtändig Fühlung mit der lebendigen myſtiſchen Erfahrung einer heiligen Thereſia. Als Führer zum Verſtändnis des heiligen Thomas in myſtiſchen Fragen nimmt er ſich den glänzendſten Vertreter des reinen Thomismus in der ſpaniſchen Scholaſtik, *Johannes vom heiligen Thomas*, der ſeine philoſophiſchen und theologiſchen Werke zu einer Zeit ſchrieb, als die ſpaniſche Myſtik noch in voller Blüte war, und der mit lebenden Myſtikern in unmittelbarem Gedankenaustauſch ſtand. Gerade dieſe Umſtände alle verleihen der Unterſuchung Gardeils ein beſonderes Gewicht. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das Weſen der myſtiſchen Erfahrung in einer unmittelbaren Wahrnehmung der Gegenwart Gottes in der Seele beſteht. Die theologiſche Begründung dafür ſieht er in der vollen Entfaltung des organiſchen Zuſammenhanges von heiligmachender Gnade, theologiſchen und eingegoſſenen Tugenden und den Gaben des Heiligen Geiſtes. Die philoſophiſche bzw. pſychologiſche Begründung liegt für ihn in der Eigenart der Menſchenſeele, die trotz ihrer Leibverbundenheit doch reiner Geiſt iſt. Damit ſcheint denn eine ſichere

[2] Benediktiniſche Monatsſchrift 1919, 1920, 1921; Theologie und Glaube 1921, 8. und 10. Heft; Theologiſche Revue 1923).

[3] 2 vol. Gabalda, Paris.

Grundlage geſchaffen zu ſein für eine einwandfreie Weſensbeſtimmung der Myſtik.

Wir mußten dieſe Ausführungen über die Weſensbeſtimmung der Myſtik vorausſchicken, um im engen Rahmen eines Aufſatzes Auguſtinus als Myſtiker darſtellen zu können. Auguſtin ſpricht nämlich in keinem ſeiner Werke oder an beſtimmten Stellen ſeiner Werke ex professo über Myſtik und myſtiſches Erkennen. Und doch finden ſich in ſeinen Werken zahlreiche Stellen, die ohne Zweifel nur myſtiſch verſtanden werden können. Ihr Wortlaut und ihre Faſſung aber iſt nicht ſo, daß wir aus ihnen eine eindeutige Weſensbeſtimmung des Myſtiſchen gleichſam ableſen könnten. Treten wir aber an dieſe Stellen heran mit einem Myſtikbegriff, in dem alle Myſtiker übereinkommen und der mit den Grundſätzen der Theologie und Pſychologie im Einklang ſteht, dann ſpringt ihr myſtiſcher Charakter ohne weiteres in die Augen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Auguſtinus ſelber Myſtiker war und die Myſtik als Tatſache in ſeinen Werken immer wieder zum Durchbruch kommt. Die ganze chriſtliche Überlieferung ſah und verehrte in ihm den Vater der myſtiſchen Theologie. *Butler* hat in ſeinem Werk über die Myſtik des Abendlandes[4] mit großem Fleiß die Stellen aus den Werken des heiligen Kirchenlehrers geſammelt, die nach ſeiner Auffaſſung nur myſtiſch ausgelegt werden können. Für eine myſtiſche Auswertung der Schriften Auguſtins kommen vor allem in Frage die Bücher 7, 9, 10 der Bekenntniſſe, die Auslegung des Pſalmes 41, Über die Quantität der Seele, Kap. 33 ff., De Genesi ad litteram 12, Brief 147 über das Schauen Gottes, Gegen Fauſtus 22, Der Gottesſtaat, Buch 19, die Predigten 103 und 104.

Wie der heilige Thomas ſcheint auch Auguſtin anzunehmen, daß eine Weſensſchau Gottes, wie ſie in der visio beata gegeben iſt, ſicher Moſes und dem heiligen Paulus zuteil geworden iſt. Die Frage bleibt bei ihm offen, ob dieſe ausnahmsweiſe Erkenntnis Gottes auch anderen heiligen Perſönlichkeiten hienieden beſchieden war. Es ſind aber Stellen genug bei ihm vorhanden, die es ausſchließen[5]. Als ebenſo ſicher dürfte es feſtſtehen, daß Auguſtin um eine Erkenntnisweiſe weiß, die zwar nicht visio beata, aber doch eine weſentlich von unſerer gewöhnlichen Erkenntnisweiſe verſchiedene iſt. Wenn Auguſtin in De Quantitate animae[6] ſieben ver-

[4] Western Mysticism. The Teaching of Ss. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life. London 1922, Constable & Company.

[5] Vgl. Tract. in Joan. 124, De consid. Evang. 1.

[6] Kap. 33.

ſchiedene Seelenzuſtände unterſcheidet, nämlich das Gebiet der vegetativen, der ſenſitiven und der verſtandesmäßigen Funktionen, den Zuſtand der ſittlichen Läuterung, der Einkehr nach innen (in se ipsa laetissime tenet), der Klärung und Schärfung des inneren Auges und ſchließlich der Beſchauung, ſo können die letzten drei nur in einem myſtiſchen Sinn verſtanden werden. Denn myſtiſch muß die fünfte Stufe gedeutet werden, wenn er ſchreibt: „In gewaltigem und unglaublichem Vertrauen nähert ſie (die Seele) ſich Gott, d. h. der Beſchauung der Wahrheit ſelber, und das, um was ſie ſich ſoviel abgemüht hat, iſt eine höchſte und geheimnisvollſte Belohnung[7].“ Hier handelt es ſich ohne Zweifel nicht mehr um ein Gotterkennen auf dem gewöhnlichen Weg, auf dem Weg des ſchlußfolgernden Denkens. Mehr gilt es von der ſiebenten Stufe, die er alſo beſchreibt: „In der Schauung und Beſchauung der Wahrheit ſelber, welches die höchſte Stufe der Seele darſtellt, was ſoll ich da ſagen von den Freuden, vom Genuß des höchſten und wahren Gutes, dem Wehen der Verklärung und der Ewigkeit? Davon ſprachen, ſo weit ſie es für ausſprechbar hielten, große und unvergleichliche Seelen, die jenes, wie wir überzeugt ſind, ſchauten und ſchauen. Das wage ich Dir zu ſagen, daß, wenn wir den Lauf, den Gott uns vorſchreibt und den einzuhalten wir übernahmen, mit größter Ausdauer eingehalten haben, wir in der Kraft und Weisheit Gottes zu jener oberſten Urſache gelangen bzw. zu jenem höchſten Urheber und Urſprung aller Dinge[8].“ Dieſelben Menſchen ſind offenbar gemeint an jener Stelle in der Schrift gegen Fauſtus, wo es heißt: „Ihnen iſt es gegeben in heiliger Trunkenheit des von den nach unten gleitenden zeitlichen Dingen entrückten Geiſtes das ewige Licht der Weisheit zu ſchauen[9].“ Anderswo[10] bezeichnet Auguſtin dieſe Erkenntnisweiſe als „das Angelangtſein bei dieſem unveränderlichen Licht durch eine gewiſſe geiſtige Berührung“. Dasſelbe beſagen Ausſprüche

[7] Ingenti quadam et incredibili fiducia pergit in Deum, id est in ipsam contemplationem veritatis, et illud, propter quod tantum laboratum est, altissimum et secretissimum praemium.

[8] In ipsa visione et contemplatione veritatis, qui ultimus animae gradus est, quae sint gaudia, quae perfruitio summi et veri boni, cuius serenitatis et aeternitatis afflatus, quid ego dicam? Dixerunt haec, quantum dicenda esse judicaverunt, magnae quaedam et incomparabiles animae quas etiam vidisse et videre ista credimus. Illud plane ego nunc audeo tibi dicere, nos si cursum, quem nobis Deus imperat et quem tenendum suscepimus, constantissime tenuerimus, perventuros per virtutem Dei atque sapientiam ad summam illam causam vel summum auctorem vel summum principium rerum omnium (l. c.).

[9] Quibus donatum est, sancta quadam ebrietate alienatae mentis ab infra labentibus temporalibus, aeternam lucem Sapientiae contueri. C. Faust. 12.

[10] Serm. 52.

in ſeinen „Bekenntniſſen“, wie: „Ich ſah mit dem Auge meiner Seele über meinem Geiſt das unveränderliche Licht[11].“ In der Erklärung des 41. Pſalmes drückt er ſich dahin aus, daß er „etwas Unveränderliches wahrnahm“, daß er „mit der Spitze des Geiſtes[12] etwas Unveränderliches, wenn auch nur wie im Streifen und in Eile, ſchauen konnte“. Es mögen dieſe Stellen genügen, um zu zeigen, daß Auguſtin ſehr wohl jene eigenartige Erkenntnisweiſe kannte, wie ſie alle Myſtiker, vor ihm und nach ihm, als ein unmittelbares Wahrnehmen Gottes in der Seele bezeichneten. Es iſt eben jene Erkenntnisweiſe, die wir oben in ihrer Eigenart als myſtiſches Erkennen beſtimmten. Stellen dieſer Art aus Auguſtin ließen ſich beliebig vermehren. Wie man die angeführten auch immer deuten mag, man kann unmöglich daran vorbeikommen, daß ſie von einer Erkenntnis ſprechen, die nicht das Schlußfolgern des gewöhnlichen Erkennens ſein kann, aber auch nicht das Schauen der visio beata iſt. Da iſt wohl der Schluß zwingend, daß es nur ein neues, andersgeartetes Erkennen ſein kann, nämlich das myſtiſche Schauen. Die Ausdrücke, deren Auguſtin ſich bedient, ſind inhaltlich dieſelben, wie wir ſie bei allen Myſtikern finden.

Gardeil[13] hat nachgewieſen, daß mens bei Auguſtin als Träger des übernatürlichen Lebens zugleich auch die pſychologiſche Grundlage für das myſtiſche Erleben bildet. *Mens* ſei die Bezeichnung für Seele, inſofern dieſe reiner Geiſt iſt und als ſolcher auch unabhängig vom Leib beſtehen kann. *Anima* dagegen ſei die Bezeichnung für Seele, inſofern ſie den Leib belebt und in ihrer Tätigkeit vom Leib abhängig iſt. Das iſt eine Unterſcheidung, die auch dem heiligen Thomas vertraut iſt. Es iſt die Unterſcheidung, die für eine Weſensbeſtimmung der Myſtik entſcheidend iſt. Mens oder spiritus iſt dasſelbe, was die mittelalterliche Myſtk den „Seelengrund“ oder Auguſtins Ausdruck wiederholend „Apex mentis“ oder „Seelenfünklein“ (scintilla animae), die ſpaniſche Myſtik sustancia oder parte superior del alma, die franzöſiſche Myſtik cime oder fine pointe de l'âme nennt. Mit Auguſtin wollen die Myſtiker damit zum Ausdruck bringen, daß das myſtiſche Erleben im rein Geiſtigen der Seele ſich abſpielt, daß der Körper und Körperliches, insbeſondere die Phantaſie daran unmittelbar nicht beteiligt iſt. Sofern Myſtik im Erkenntnismäßigen ſich äußert, iſt ſie jene Erkenntnisweiſe, wie ſie der Seele als leibunabhängigem Geiſt eignet. Nur in

[11] 7, 10.
[12] In der franzöſiſchen Myſtik: fine pointe de l'âme; in der deutſchen: „Seelenſpitze“.
[13] l. c.

dieſer Auslegung finden die angezogenen Stellen aus den Werken Auguſtins eine zwangloſe und erſchöpfende Erklärung, d. h. ſie können im eigentlichen Sinn nur myſtiſch gedeutet werden.

Daß Auguſtin an den betreffenden und an anderen Stellen nur die artbeſondere myſtiſche Erkenntnisweiſe im Auge haben kann, geht auch daraus hervor, daß er ihnen eine Eigentümlichkeit zuſchreibt, die nach dem einmütigen Zeugnis aller Myſtiker ebenfalls nur dem myſtiſchen Schauen zukommt. Es iſt die kurze und raſch vorübergehende Dauer der Beſchauung. Es hätte keinen Sinn, dieſe Eigentümlichkeit beſonders und ſo ſtark zu unterſtreichen, wenn nur vom gewöhnlichen ſchlußfolgernden Erkennen die Rede wäre. So lange die Seele mit dem Leib verbunden iſt, bleibt eine rein geiſtige Betätigung derſelben etwas Außergewöhnliches. Außergewöhnliches aber kann immer nur vorübergehend und von kurzer Dauer ſein. In ſeinen „Bekenntniſſen" ſagt Auguſtin, daß es ein Erkennen iſt, das nur im Werfen eines zitternden Blickes[14] beſteht. Dieſe Stelle iſt gerade auch deshalb von Intereſſe, weil ſie in ihrem Zuſammenhang klar vom myſtiſchen Erleben handelt. Im 17. Kapitel des ſiebenten Buches beſchreibt Auguſtin wieder einmal das für ihn ſo typiſche Gottſuchen. Nachdem er einen abſoluten Maßſtab für die veränderliche Schönheit der irdiſchen und der himmliſchen Körperwelt geſucht hatte, fand er ihn über ſeinem Geiſt (supra mentem) in der „unveränderlichen und wahren Ewigkeit der Wahrheit". Auf der Stufenleiter des Seins ſtieg er empor, von der äußeren Körperwelt zu der den Körper belebenden Seele, zur inneren Kraft der Empfindung und des Fühlens, von da zu dem urteilenden Verſtand, der in ſeiner Tätigkeit an die Sinne gebunden iſt. Er machte aber hier beim ſchlußfolgernden Denken nicht Halt. Er ſtieg noch weiter empor zur rein geiſtigen Anſchauung (ad intelligentiam), die ihr Denken vom Gewohnheitsmäßigen abzieht, indem ſie ſich den ſich widerſprechenden Haufen der Phantasmen entzieht[15]. So gelangt er zur Kenntnis des Unveränderlichen, ohne die er nie das Unveränderliche dem Veränderlichen vorziehen und zu dem emporſteigen könnte, was nur einen Augenblick in der Schau gegeben ſein kann[16]. Hier hat Auguſtin ohne jeden Zweifel eine Erkenntnis im Auge, die über das ſchlußfolgernde Denken hinausgeht, vielmehr eine Denktätigkeit iſt, die ſich ohne Zuhilfenahme der Phantaſiebilder voll-

[14] In ictu trepidantis aspectus 7, 17.

[15] Abduxit cogitationem a consuetudine, subtrahens se a contradicentibus turbis phantasmatum.

[16] In ictu trepidantis aspectus.

zieht. Es iſt aber eine Erkenntnis, die — weil über das Gewöhnliche hinausliegend —, nur einen kurzen Augenblick dauert. Es iſt jene Erkenntnisweiſe, in die alle Myſtiker die Eigenart des myſtiſchen Erlebens verlegen. Ähnliche Gedanken kehren im zehnten Kapitel des neunten Buches wieder. Auguſtin ſchildert dort die Tage, die unmittelbar dem Tode ſeiner Mutter vorausgingen. In Geſprächen voll heiliger Glut und Sehnſucht dachten ſie daran, wie alle irdiſche Seligkeit gar nichts iſt im Vergleich zur Seligkeit des Jenſeits. Ihre Herzen erhoben ſich zu ihm, dem Ewigen. Auf der Stufenleiter der geſchaffenen Dinge ſtiegen ſie empor zum Schöpfer. Sie wendeten ihre Gedanken nach innen und gelangten in den „Seelengrund“ [17]. Sie gingen noch darüber hinaus bis ins Reich der Ewigkeit. Während ſie ſo ſprachen und die Sehnſucht in ihren Herzen brannte, erhaſchten ſie ein wenig von der ewigen Weisheit in einem vollen Schlag des Herzens [18]. Voll Heimweh ließen ſie die Anfänge des geiſtſeeliſchen Lebens [19] zurück und kehrten um zu der begonnenen Unterredung. Wenn alles Geſchöpfliche ſchweigt, weil es Ihm lauſcht, der es geſchaffen hat, und nur Er allein redet nicht durch das Geſchöpfliche, ſondern Er ſelber, damit wir ſein Wort hören nicht durch eine körperliche Zunge noch durch die Stimme eines Engels, noch durch eine Stimme aus der Wolke, noch durch das Rätſel eines Gleichniſſes, ſondern Er ſelber, den wir in allem dieſem lieben, Ihn ſelber ohne dieſes alles hören, ſo wie wir uns jetzt nach Ihm ausſtrecken und in einem eilenden Gedanken die über allem ſeiende ewige Weisheit berühren [20], wenn man darin fortfährt und alle anderen Schauungen, die ſo ganz davon verſchieden ſind, ausgeſchaltet werden, und nur dieſe eine uns erfaßt und in Beſchlag nimmt und ihren Beſchauer in innere Freuden taucht und das ewige Leben ſo iſt, wie dieſer Augenblick rein geiſtigen Erkennens [21], nach dem wir uns ſehnten, iſt das nicht die Verwirklichung des Wortes: „Geh ein in die Freude deines Herrn?“ Wiederum redet hier Auguſtin ohne allen Zweifel von einer Erkenntnis, die rein geiſtig iſt und in der unmittelbaren Berührung der Wahrnehmung mit ihrem Gegenſtand beſteht. Weil es eine ſo außergewöhnliche Erkenntnisweiſe iſt, kann ſie ſich

[17] Venimus in mentes nostras.

[18] Attigimus eam modice toto ictu cordis.

[19] Reliquimus ibi religatas primitias spiritus. Es iſt der Ausdruck, den Paulus im Römerbrief (8, 23) gebraucht und durch den angedeutet ſein ſoll, daß die erſten Chriſten jenes Geiſtleben empfingen, das zur myſtiſchen Erkenntnis befähigt.

[20] Rapida cogitatione attigimus aeternam sapientiam.

[21] Quale fuit hoc momentum intelligentiae.

nur ganz kurz betätigen[22]. Am ſchärfſten wohl iſt die kurze Dauer in dem perstrictim und raptim ausgedrückt. Es iſt nur wie im Vorbeifliegen, im raſchen Vorbeirennen. Aus dieſen Stellen geht klar hervor, daß ſo, wie mens bei Auguſtin die Seele, inſofern ſie reiner Geiſt iſt, bezeichnet, intelligentia im Gegenſatz zur „ratiocinans potentia" jene verſtandesmäßige Tätigkeit iſt, die über das Schlußfolgern hinaus eine unmittelbare Wahrnehmung ihres Gegenſtandes, alſo eine Tätigkeit nach Art der leibgetrennten Seele iſt. Das aber iſt nach den Myſtikern das myſtiſche Erkennen. Soviel ſchon im Lauf der Jahrhunderte über Auguſtin geſchrieben worden iſt, ſeine Terminologie iſt erſt ſehr lückenhaft bearbeitet worden. So wie Gardeil in einer minutiöſen Unterſuchung den Sinn des Wortes *mens* bei Auguſtin bearbeitete, ſo müßte ein gleiches auch mit dem Ausdruck *intelligentia* geſchehen. Wer Letzteres unternehmen wollte, würde ſicher zu einem ähnlichen Ergebnis wie Gardeil kommen, daß nämlich der Begriff intelligentia ebenſo grundlegend für eine Weſensanalyſe der myſtiſchen Erfahrung iſt wie der Begriff mens.

Wenn auch die Ekſtaſe oder beſſer das ekſtatiſche Erkennen nicht den Höhepunkt der Entwickelung des myſtiſchen Lebens darſtellt, ſo offenbart ſich doch gerade in ihr das am meiſten typiſch, was die Artbeſonderheit des myſtiſchen Erkennens ausmacht, nämlich die Ausſchaltung der körperlichen und ſinnlichen Hilfen beim Erkenntnisvorgang. Hier findet in gewiſſer Beziehung eine Scheidung zwiſchen Leib und Seele ſtatt, wie es die heilige Thereſia ſo einzigartig geſchildert hat[23]. Der Körper befindet ſich in demſelben Zuſtand wie bei völliger Bewußtloſigkeit. Er ſcheidet alſo mit der Gehirntätigkeit vom Erkenntnisvorgang aus. Und doch iſt der Geiſt in einer außergewöhnlichen, intenſiven Weiſe tätig. Dadurch unterſcheidet ſich die Ekſtaſe von der Bewußtloſigkeit der Ohnmacht oder dem hypnotiſchen Zuſtand. Auch Auguſtin iſt der Zuſtand der Ekſtaſe wohl bekannt. Er gibt eine treffende Schilderung in ſeiner buchſtäblichen Erklärung des Schöpfungsberichtes. Er ſchreibt dort[24]: „Wenn aber die Aufmerkſamkeit der Seele gänzlich von den Sinnen des Körpers abgewendet und weggeriſſen wird, ſo pflegt man das Ekſtaſe zu nen-

[22] Rapida cogitatione, momentum intelligentiae.

[23] Moradas VI, 4: que en quiriendo arrabatar esta alma, se le quita el huelgo de manera, que aunque dure un poquito, mas algunas veces los otros sentidos, en niuguna manera puede hablar, aunque otras veces todo se quita de presto y se enfrian las manos y el cuerpo de manera, que no parece tiene alma. Beſonders auch: Relaciones, 9.

[24] De Genesi ad litt. 12, 12.

nen. Dann ſieht man, was immer für Körper gegenwärtig ſein mögen, auch mit geöffneten Augen nichts, noch werden irgendwelche Stimmen gehört.“ Etwas ſpäter[25] nennt er die Ekſtaſe einen Zuſtand, wo die Seele mehr von den körperlichen Sinnen abgezogen iſt als im Schlaf, aber weniger als im Tod[26]. Sowohl in dieſem Werk als auch in der Pſalmenerklärung ſpricht Auguſtin wiederholt vom Zuſtand der Ekſtaſe und ihrer Eigenart. Wir können all die Stellen nicht in dem engen Raum eines Aufſatzes behandeln. Das müßte einer Monographie bzw. einem eigenen Werk über die Myſtik des heiligen Auguſtin vorbehalten bleiben. Wichtig iſt für uns hier nur, daß Auguſtin mit den ekſtatiſchen Zuſtänden als Tatſachen rechnet. Mit ſelbſtverſtändlicher Klarheit ſieht er in der Ekſtaſe einen Zuſtand, wo tatſächlich alles Körperliche und Sinnenhafte für das ekſtatiſche Erkennen ausſcheidet. Der menſchliche Geiſt betätigt ſich hier, als wäre er in Wirklichkeit ſchon vom Leibe getrennt. Darin aber liegt das Weſenhafte des myſtiſchen Erkennens überhaupt. Wir müßten hier die ſpaniſche Myſtik heranziehen, um zu zeigen, wie die Ekſtaſe organiſch mit dem myſtiſchen Leben in ſeiner ganzen Entwickelung zuſammenhängt. Denn Thereſia und Johannes vom Kreuz haben das myſtiſche Leben von ſeinen erſten Anfängen bis zu den höchſten auf Erden möglichen Stadien eingehend und genau beſchrieben. Wir betonten bereits, daß Auguſtinus in keinem ſeiner Werke ex professo über Myſtik handelt. Darum wäre es nicht leicht, aus ſeinen Werken allein, beziehungsweiſe aus den weitumher zerſtreuten Stellen ſeiner Werke zu einer genauen Beſtimmung deſſen zu gelangen, was eigentlich Myſtik iſt, was die beſondere Art des Myſtiſchen ausmacht. Sind wir dagegen in der Lage, mit einem von anderswoher geſicherten Begriff der Myſtik an Auguſtinus heranzutreten, dann läßt ſich mit Sicherheit feſtſtellen, daß auch Auguſtin ſehr wohl vertraut iſt mit dem myſtiſchen Leben. Es läßt ſich ferner feſtſtellen, daß er in Einklang mit der Myſtik aller Jahrhunderte ſteht, wenn er das Weſen der Myſtik in einer artbeſonderen Erkenntnisweiſe findet.

Es iſt nicht gleichgültig, ob Auguſtin ein Myſtiker iſt oder nicht. Denn wenn er Myſtiker iſt, erhalten ſeine Werke und Lehren zur wiſſenſchaftlichen Gewißheit noch den Stempel einer perſönlichen, erlebnismäßigen Gewißheit. Gerade dieſer Stempel iſt es, der heute Auguſtins Werke ſo unmittelbar wirklichkeitsnahe und lebensfriſch macht, als wären ſie immer eben

[25] 12, 26.

[26] Amplius quam in somno solet, sed minus quam in morte.

erſt jetzt geſchrieben worden. Auguſtin war Myſtiker nicht bloß in dem Sinn, daß er die Myſtik und das myſtiſche Schauen als das kannte, was ſie in der Tat ſind, ſondern vor allem deshalb, weil er ſelber myſtiſche Erlebniſſe von einem Umfang und einer Tiefe hatte, wie ſie ſpäter kaum mehr erreicht wurden. Es bewährt ſich auch hier wieder der alte ſcholaſtiſche Grundſatz: Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur. Das kaum erreichbar weit über allen menſchlichen Durchſchnitt hinausgehende Ausmaß ſeiner Perſönlichkeit prägte ſich auch in ſeinem myſtiſchen Erleben aus. Es läßt ſich mit großer Beſtimmtheit aus den oben herangezogenen Stellen nachweiſen, daß unter dem myſtiſchen Erkennen Auguſtin dasſelbe meint und verſteht, was alle andern Myſtiker auch, nämlich eine Erkenntnisweiſe, die zwar kein Schlußfolgern, aber auch nicht das Schauen in statu patriae iſt. Es iſt eine Erkenntnisweiſe, wie ſie an ſich erſt der leibgetrennten Seele eignet, aber von der Seele unter beſonderen Umſtänden ſchon während ihrer Leibverbundenheit ausgeübt werden kann infolge der Eigenart ihrer geiſtigen Natur. Deshalb müſſen wir Auguſtin nicht bloß zu den Myſtikern, ſondern zu den größten Myſtikern aller Zeiten rechnen. Die Myſtik liegt ſo ſehr im Zentrum der Perſönlichkeit und der Lehre Auguſtins, daß uns in beidem vieles ein Rätſel bleibt, wenn wir es nicht von der Myſtik her zu verſtehen ſuchen. Schon eingangs deuteten wir an, daß man myſtiſches und wiſſenſchaftliches Erkennen ſcharf auseinanderhalten muß. Nur dem wiſſenſchaftlichen Erkennen kommt das Merkmal der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit zu. Ihm eignet objektive Gewißheit. Dem myſtiſchen Erkennen fehlt das Merkmal der Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit. Es kommt ihm nur ſubjektive Gewißheit zu. Wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe beruhen auf Schlußfolgern, myſtiſche Erkenntniſſe auf unmittelbarem Wahrnehmen. Wiſſenſchaftliche Erkenntniſſe kann jeder, der geſunden Menſchenverſtand hat, nachprüfen und ſich zu eigen machen, weil alle ſchlußfolgernd denken können. Myſtiſches Erkennen kann nicht jeder beliebig nachprüfen und ſelbſt erleben. Wir könnten darum Gottesbeweiſe nie auf myſtiſches Erkennen aufbauen. Es ginge ihnen die der Wiſſenſchaft weſenhaft zukommende Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit und die objektive Gewißheit ab. Allerdings ſind Erkenntniſſe in einer ganz andern, ungleich tieferen, überzeugenderen Weiſe unſer Eigentum, wenn zur objektiven Gewißheit noch die erlebnismäßige, ſubjektive hinzutritt. Darum beſitzen die Auguſtiniſchen Gottesbeweiſe, obwohl ſie an wiſſenſchaftlicher Exaktheit etwa gegenüber denen des heiligen Thomas viel zu wünſchen

übrig laſſen, eine Wucht und Überzeugungskraft, denen man ſich nicht entziehen kann.

Nur eine Frage ſei zum Schluß noch berührt, die Frage nämlich, ob Auguſtin ein myſtiſches Erleben nur in der übernatürlichen oder auch in der natürlichen Ordnung kennt. Wer ſich auf die pſychologiſche Grundlage des myſtiſchen Erlebens beſinnt, der wird keinen Widerſpruch darin ſehen, daß die Seele auch in der natürlichen Ordnung als reiner Geiſt oder vielmehr ſo, als wäre ſie ſchon vom Leib getrennt, tätig ſein könnte. Es ſcheint nun, daß Auguſtin dieſe Möglichkeit als ſelbſtverſtändlich betrachtet. Er ſpricht an manchen Stellen ſo, als wäre ein myſtiſches Schauen auch ſchon vor der Taufe, auch bei den Platonikern und Neuplatonikern möglich. Die Unterſuchung dieſer ebenſo wichtigen wie intereſſanten Frage kann hier nur angedeutet, aber nicht durchgeführt werden. Die Richtung aber, in der ihre Löſung zu ſuchen wäre, würde wertvolles Licht nicht bloß auf die Myſtik des heiligen Auguſtin, ſondern auf die Myſtik überhaupt werfen.

THE SIGNIFICANCE OF ST. AUGUSTINE'S CRITICISM OF CICERO'S DEFINITION OF THE STATE

by Moorhouse F. X. Millar S. J., New York,
Professor of Scholastic Philosophy of Government and of Historical Research in the Fordham University Graduate School
Professor of Constitutional Law in the Fordham University School of Law

There seems to be a decided trend not only among Catholics but also among non-Catholics towards acknowledging the importance of St. Augustine in the history of philosophical thought as well as in the realm of Christian theology. It has even come to dawn on many that the whole of mediaeval civilization, from which we have inherited so much more than we have been inclined to admit, was literally permeated with his thought and insofar as institutionalized was indebted to him almost exclusively for its fundamental principles. For this reason any misconception with regard to his meaning has invariably given rise to confusion in the interpretations of our several traditions, whether religious, philosophical, or political.

This being so, I would like to call attention to what might readily prove to be a misconception, or perhaps, rather, one should say a minimizing of St. Augustine's real meaning in his objection to Cicero's definition of the republic. The subjet is a matter of moment for two reasons. First, there are those who, I take it, have been misled lately by A. J. Carlyle's interpretation [1], an interpretation that is supported by l'abbé H. X. Arquillière [2], and has just recently been accepted by Dom Paul Séjourné [3]. The second reason is that what I take to be St. Augustine's true meaning is fundamental to the development of the whole theory of the doctrine of the supremacy of law as maintained in the English and American tradition of law and government as well as the source of those principles in the Scholastic theory of Bellarmine and Suarez which supplied English Whigs such as Burke with the philosophical grounds for justifying and defending this tradition in the face of powerful and conflicting influences tending to destroy it.

St. Augustine's statement and criticism of Cicero's definition runs as follows [4]:

---

[1] History of Mediaeval Political Theory, Vol. I, pp. 164—169.

[2] Le plus ancien traité de l'Eglise, p. 43, and Sur la formation de la théocratie pontificale in the Mélanges Ferdinand Lot, p. 13. See my review of the former excellent work in Thought for June, 1927, p. 165.

[3] St. Isidore of Séville, p. 64.

[4] De Civ. Dei, 19, 21.

The people, according to his (Cicero's) definition is an assemblage associated by a common acknowledgement of law and by a community of interests. And what he means by a common acknowledgement of law he explains by arguing that a republic cannot be administered without justice. Where, therefore, there is no true justice there can be no law. That which is done by law is justly done and what is unjustly done cannot be done by law. For the unjust inventions of men are neither to be considered nor spoken of as laws, seeing that they themselves call that law which flows from the fount of justice, and deny the opinion commonly held by those who misconceive the matter that law is that which is useful to the stronger party. Thus where there is no true justice there can be no assemblage of men associated by a common acknowledgement of law, therefore there can be no people as defined by Scipio or Cicero, and if no people, then no weal of the people but only of some promiscuous multitude unworthy of the name of people. Consequently if a republic is the weal of the people, and there is no people if it be not associated by a common acknowledgement of law, and if there be no law where there is no justice, then most certainly it follows that there is no republic where there is no justice. Furthermore, justice is that virtue which renders to everyone his due. What, then, is that justice of man which takes him away from the true God and brings him into subjection to unclean demons? Is this to render to everyone his due? Or is he who takes away a piece of ground from the purchaser and gives it to a man who has no right to it, unjust, while he is just who withdraws himself from the dominion of God, Who made him, and serves wicked spirits?

Arguing somewhat further on that as there is no justice in men who do such things there can be no justice in a society formed of such men, he concludes that Cicero's definition will not work and proceeds to look for some other definition whereby it will be possible to admit that Rome had been a true republic. "If," says he, "we discard this definition of a people, and substituting another, say that a people is an assemblage of reasonable beings, bound together by a common agreement as to the objects of their love, then in order to know the character of a people we have only to observe what they love[5]." That St. Augustine should have thus repeated what appears to be Cicero's own definition with the elements of law and justice left out would seem to have much mystified some. Whether unduly misled by what he considers Cicero's 'modernity', A. J. Carlyle, whom we have particularly in mind, leaves one under the impression that Cicero after all came nearer to a correct and unbiassed conception of the state than did St. Augustine, for after comparing various statements made by the latter he concludes, "It must be recognized that St. Augustine is compelled to abstract the quality of justice from the definition of the state, not by any course of reflection upon the nature of the state but by his theological conception of justice, a conception which might be regarded as true

[5] Ibid., 19, 24.

upon his premisses, but which can only be understood as related to those premisses [6]." Strangely enough, he fails to observe that it is precisely this theological conception of justice as understood in the light of St. Augustine's premisses that constitutes the essential difference between the mediaeval idea of law which still survives at least institutionally in the English and American traditon of law and government, and distinguishes that tradition fundamentally from the Roman law tradition of Continental peoples. For he adds, "We cannot express a decided judgment on the very interesting question whether St. Augustine's definition of the state exercised any great influence on the course of political speculation."

A. J. Carlyle would seem to have failed in not investigating more closely the premisses upon which Cicero's definition is based. Had he done so he would have put himself in a better position to judge of the reasons why St. Augustine refused to accept that definition as sound from the point of view of the true nature of the state. The crux of the question is the meaning in Cicero's conception of the term *justice*. As Carlyle notes in his treatment of the political theory of Cicero, "If the government is unjust, whether it is that of the king or of the few or of the people, then Cicero maintains that the state is not to be called corrupt but rather that it is no state at all [7]." Cicero's own comment on this is to be found in his De Legibus, where in the person of Marcus he says [8],

> This, then, as it appears to me, has been the decision of the wisest philosophers, — that law was neither a thing contrived by the genius of man nor established by any decree of the people but a certain eternal principle which governs the entire universe, wisely commanding what is right and prohibiting what is wrong. Therefore they call that aboriginal and supreme law the mind of God enjoining or forbidding each separate thing in accordance with reason . . . From our childhood we have learned to call such phrases as this, 'that a man appeals to justice, and goes to law,' and many similar expressions, law; but, nevertheless, we should understand that these, and other similar commands and prohibitions, have sufficient power to lead us on to virtuous actions and call us away from vicious ones. Which power is not only far more ancient than any existence of states and peoples but is coeval with God Himself, for He holds and governs both heaven and earth. For it is impossible that the Divine Mind can exist in a state devoid of reason; and Divine Reason must necessarily be possessed of a power to determine what is virtuous and what is vicious. . . . For even then (when Cocles performed his great exploit agreeably to the laws of nature and the dictates of true bravery) there was reason arising from the nature of things that incites to good actions and dissuades from

---

[6] Carlyle, loc. cit., p. 168.
[7] Ibid., p. 15.
[8] Lib. 2. 4.

evil ones; and which does not begin for the first time to be a law when it is drawn up in writing, but from the first moment that it exists. And this existence is coeval with that of the Divine Mind. . . . Therefore as that Divine Mind or Reason is the supreme law, so it exists in the mind of the sage so far as it can be perfected in man. But with respect to civil laws, which are drawn up in various forms, and framed to meet the occasional requirements of the people, the name of law belongs to them not so much by right as by the favour of the people. . . . Those who made unjustifiable and pernicious enactments acted in a manner contrary to their own promises and professions, and established anything rather than laws, properly so called, since it is evident that the very signification of the word *law* comprehends the whole essence and energy of justice and right. . . . Law is the just distinction between right and wrong made conformable to the most ancient law of all, the original and principal regulator of all things, by which the laws of men should be measured whether they punish the guilty or protect and preserve the innocent.

As is clear from these passages, Cicero's conception of law and justice is that these are something purely immanent, nor can his idea of justice be said to be any more devoid of theological bias than is St. Augustine's only that it is strictly pantheistic. It is to be noted, moreover, that civil law on this basis deserves the name of law not so much by right as by the favor of the people[9]. For Cicero, therefore, there is but the one law, and "but one essential right which binds human society together and which one law establishes[10]." "No law but that of justice should either be proclaimed as one or enforced as one." Whence justice "will require such laws as can never be abrogated"[11].

That St. Augustine was interpreting Cicero's definition in the light of such premisses and the conclusion which Cicero himself may thus be seen to have drawn from them is evident from what he says in the earlier part of his De Civitate Dei, where he first broaches the subject. He quotes Cicero as making Scipio say, "Not only that this maxim that 'the republic cannot be governed without injustice' was false but also that the truth is that it cannot be governed without the most absolute justice[12]." And further on he gives Cicero's own words in which he complains that as a result of Rome's departure from this absolute justice in his own day,

---

[9] This view would seem to be peculiar to Cicero among Roman jurists, and shows the influence of his attempt to reconcile Plato with his own ethical Stoicism. Later jurists accord rather in the more prevalent Stoic doctrine, and with Seneca stress the aspect of will instead of that of reason in the law, and on this basis make the will of the people the source of law. Cf. Celsus D. g i. 3. 33. Julianus, D. g 1. 3. 32. Gaius I. 5.

[10] De Rep., 3, 31.

[11] De Leg., 2, 4.

[12] 2, 21.

morality had perished. "For," he concludes, "it is through our vices and not by any mishap that we retain only the name of a republic and have long since lost the reality."

To get the full sense of St. Augustine's argument it is imperative to remember the main purpose that he had in view in writing his great work. The pagans were blaming the Christians for the decline of the Roman Empire. St. Augustine's point is that Rome was already on the decline before the advent of Christianity, since even Cicero admitted that it had declined in his day. But the reason was not because they had departed from any such absolute rule of justice as Cicero's Stoicism might suggest, for this on his own reasoning would imply that the Republic had ceased to be. St. Augustine's answer is that the Republic was still in existence but that it had become corrupted for the simple reason that the Romans did not have an adequate idea of objective justice from the start, since they did not acknowledge the one true God, being drawn from Him by their worship of false deities. This being so, they were unable to maintain themselves in sound virtue or subjective justice, the lack of which accounted for their failure to retain that full energy of the Roman character which had made the Republic great. Far from denying, as A. J. Carlyle would seem to imply, that the state "is a means for attaining and preserving justice[13]," St. Augustine's point would seem to be that this is precisely what Cicero eliminates by his absolute, naturalistic concept of justice. For in a passage which A. J. Carlyle has most certainly misunderstood[14] St. Augustine insists that without justice a kingdom is no better than an band of robbers[15]. In other words, the end for which the state exists is the maintenance of the virtue of justice, but there can be no hope of sound virtue where there is no true idea of objective justice. Lack of conformity to such a standard does not destroy the state, which is based on common agreement of wills, which, as they conform more and more to the true standard of justice, become more and more instinct with the virtue of justice.

Thus not only have people misunderstood what St. Augustine objected to in Cicero's definition but they have failed equally in appreciating fully what it was he wished to substitute. And here we think some attention

[13] loc. cit., p. 166.
[14] Ibid., p. 167.
[15] De Civ. Dei, 4, 4.

should be given to his method of proceeding. Undue stress has been laid on the fact that the Fathers borrowed from pagan philosophers, without sufficient allowance being made for the more important fact that in doing so they were always mainly concerned with assimilating what they thus borrowed so as to bring such pagan statements into accord with standards of judgment and of value of their own. As St. Augustine says in reference to the Platonists [16],

> This is the cause why we prefer these to all others, because, while other philosophers have worn out their minds and powers in seeking the causes of things, and endeavoring to discover the right mode of learning and of living, these, by knowing God, have found where resides the cause by which the universe has been constituted, and the light by which truth is to be discovered, and the fountain at which felicity is to be drunk. All philosophers, then, who have had these thoughts concerning God, whether Platonists or others, agree with us.

Some, as for instance l'abbé Arquilliére, allowing for this point of view of St. Augustine, do not seem to be wholly clear as to whether the active principle of this process of assimilation is faith in the sense of *fides quaerens intellectum*, or reason also judging on intrinsic evidence. My contention would be that St. Augustine, following St. Paul [17], insists on both, and viewing the problem in the concrete holds that while the pagans collectively were blamable for not having a sounder idea of justice, morally speaking men in general, subject to the complexities of purely human social influences, would not attain to such an idea, or retain it for any period of time without the educating influence of Revelation. Hence although initially discernible only to the mind enlightened by faith, true objective justice may be nonetheless evident to the reason of one whose mind is thus enlightened, and insofar as evident, the idea is capable of being imparted to the mind of those who have not the faith. This would seem to be in keeping with the prophecy of our Lord when questioned by the Jews, "If you continue in My word you shall be My disciples indeed, and you shall know the truth and the truth shall make you free" [18]. In St. Augustine's own words we have it that [19]:

> As man has a rational soul, he subordinates all this which he has in common with the beasts to the peace of his rational soul, that his intellect may have free play and may regulate his actions, and that he may thus enjoy the well-regulated harmony of knowledge

[16] Ibid., 8, 10.
[17] Ibid.
[18] John 8. 31, 32.
[19] De Civ. Dei, 19, 14.

and action which constitutes, as we have said, the peace of the rational soul. And for this purpose he must desire to be neither molested by pain, nor disturbed by desire, nor extinguished by death, that he may arrive at some useful knowledge by which he may regulate his life and manners. But, owing to the liability of the human mind to fall into mistakes, this very pursuit of knowledge may be a snare to him unless he has a Divine Master, Whom he may obey without misgiving, and Who may at the same time give him such help as to preserve his own freedom.

On the other hand, St. Augustine makes it quite clear that human reason is fully capable of discerning the true idea of justice, for, as he says elsewhere [20], both plants and

all material things have their causes hidden in their nature; but their outward forms, which lend beauty to this visible structure of the world, are perceived by our senses, so that they seem to wish to compensate for their own want of knowledge by providing us with knowledge. But we perceive them by our bodily senses in such a way that we do not judge of them by these senses. For we have another and far superior sense, belonging to the inner man, by which we perceive what things are just, and what unjust, — just by means of an intelligible idea, unjust by the want of it.

And again [21]

Since the soul is conscious of forming its judgments of bodies in their various kind and motions by another standard than itself, it must at the same time acknowledge that while its nature surpasses the nature of that which it judges, it in turn is surpassed in nature by that according to which it judges and of which it can in no way judge.

This is all clearly quite opposed to Cicero's conception of law and justice. His one law, it will be remembered, he held to be a "certain eternal principle which governs the entire universe, wisely commanding what is right and prohibiting what is wrong", "aboriginal", "coeval with God Himself", a "reason arising from the nature of things that incites to good actions and dissuades from evil ones", while law is the just distinction between right and wrong made conformable to the most ancient law of all. Whence only such laws are truly laws as are so conformable to justice that they cannot be abrogated. In contrast to this, St. Agustine says [22],

Let us call that law temporal which, although it is just, may be justly changed in accordance with the changes of time. Then would it not seem to any intelligent being that that law which is called supreme reason, which must ever be obeyed and in accordance with which the evil merit wretchedness and the good happiness: in accordance with which finally that law which I have said should be called temporal, is rightly enacted and rightly changed, is immutable and eternal? . . . Therefore, that I may briefly explain insofar as I am able to do so in words the idea of the eternal law which is impressed on us, it is that whereby it is just that all things be rightly ordered. Since, then,

---

[20] Ibid., II, 27.
[21] De Vera Religione p. 31.
[22] De Libero Arbit., I, 6.

this is the one law in accordance with which all those temporal affairs pertaining to the government of men are changed, can this law itself be changed in any manner?

Thus did St. Augustine achieve on the ground of reason a departure from the wholly inadequate concepts of law, of justice, and of the state, of the earlier pagan world. By his insistence upon the eternal law as transcendent he has freed men's minds of the obsessions of Stoic naturalism with its tendency to reduce all law to a purely monistic sort of *vis a tergo*. In him, Plato becomes practical and Aristotle is supplemented with a definite idea of moral obligation [22 bis]. The ideal is reconciled with the actual and the actual with the ideal, both being now shown to be comprehended in the real, while He towards Whom all things move is now seen to be the Creator and Ordainer of their whole being. Absolute in Himself, He cannot not will but that all things tend towards Him as the end or final cause of their being. In the words of Père Roland-Gosselin, St. Augustine's contribution in this respect may be summed up thus [23]:

> Beyond contingent truths and finite goods, man discerns a unique wisdom, the source of all good and of all truth. He discerns an order of reason and a moral order, both of which impose themselves on him in the name of a single and identical order, the moral order being nothing but the order of reason perceived and grasped under the aspect of the supreme good. If he distinguishes the just from the unjust, if he is conscious of being commanded by the good, he finds the reason for this in the rules of justice written in that book of light which is called truth, from which they are imprinted on him as a seal is impressed on wax. Between his intellect and his will his thought and his act, there is no severance, but union, in the radical unity of an intellectual nature, the mind, in the pursuit of one sole end, God.

This is then the source of that law of truth, or *lex veritatis*, a law above our minds, which proved a vitally effective norm of human conduct throughout the whole of the earlier Middle Ages. Institutions were established and methods of procedure adopted with a view to better ascertaining justice in the light of this norm. In other words, no longer is the natural law held to be a mere instinct common to men and animals, as was the case with the Stoics and the Roman jurists, nor is the concept of justice restricted to the mere virtue or disposition to render to everyone his own, for in either case there is objective reason discernible to a spiritual faculty judging its own, and human acts generally, in the light of the exigencies of an order of essential relations between man and God and

[22 bis] Cf. Charles Boyer, L'idée de vérité dans la philosophie de S. Augustin, p. 230, and also my definition of the natural law in The State and the Church, by Ryan and Millar, p. 143.

[23] La Morale de S. Augustin, p. 41.

man and his fellowmen[24]. Law is seen to be something distinct from rights, which human law is bound to respect. The *jus gentium*, which the Stoics and Roman jurists identified with the natural law, is now seen to be positive in character, with its basis in convention. Though society is natural, the concrete state has its basis equally in convention or, in the words of St. Augustine, " a people is an assemblage of reasonable beings bound together by a common agreement as to the objects of their love". Civil law is not, as Cicero would have it, to be considered as deserving of the name of law merely "by the favour of the people", but "by right". For as St. Augustine declares[25] in words which were later adopted into early mediaeval canon law.

> Those actions which are offenses against the customs of men, are to be avoided according to the customs severally prevailing: so that a thing agreed upon and confirmed, by custom or law of any city or nation, may not be violated at the lawless pleasure of any, whether native or foreigner. For any part, which harmonizeth not with the whole, is offensive. But when God commands a thing to be done, against the customs or compact of any people, though it was never done by them heretofore, it is to be done; and if intermitted, it is to be restored; and if never ordained, is now to be ordained.

This is not St. Thomas' theory of the state as a natural institution willed by God, but it accounts in very large measure for the reasons why St. Thomas and especially Bellarmine were in a position to improve on Aristotle.

---

[24] As Roscoe Pound, Dean of the Harvard Law School, has pointed out: "If we must find a fundamental idea in the common law, it is relation, not will. If the Romanist sees all problems in terms of the will of an actor and of the logical implications of what he has willed and done, the common-law lawyer sees almost all problems — all those, indeed, in which he was not led to adopt the Romanist's point of view in the last century — in terms of a relation and of the incidents in the way of reciprocal rights and duties involved in or required to give effect to that relation. Magna Carta, the foundation of our public law, is not an expression of the idea of individual freedom but a formulation of the rights and duties incident to the relation of the king and his tenants in chief. Anglo-American public law, as a juristic and juridical development by treating new problems on analogies derived from Magna Carta, may be explained in terms of the reciprocal claims and duties of ruler and ruled, of government and governed, in a political relation, much more truly than in terms of contract or of giving effect to individual freedom by political institutions." Interpretations of Legal History, p. 56, seq. See also my article on The Origin of Sound Democratic Principles in Catholic Tradition, Thought, March, 1928.

[25] Confessions, 3, 8.

C. Über die Philoſophie der Hochſcholaſtik

QUELQUES IDÉES NÉOPLATONICIENNES DE DAVID DE DINANT († ca. 1200)

Par Professeur Dr. P. R. Arnou S. J.,
Università Gregoriana, Roma

C'est une entreprise un peu téméraire de vouloir découvrir les origines intellectuelles d'un homme qui ne nous est connu que par quelques extraits de son oeuvre et par le décret qui le condamna. Et pourtant, en ce qui regarde David de Dinant, la tâche n'est peut-être pas impossible, surtout après le beau travail du père Théry [1] qui, avec une excellente méthode, a recherché, dans Albert le Grand et Saint Thomas, les citations du *de Tomis*, et en les groupant prudemment, a reconstitué, sinon le système tout entier, du moins une ébauche très suggestive.

Dans ces textes le nom d'Aristote revient fréquemment: sicut dicit Aristoteles in VII Topicorum, ut dicit Aristoteles in primo primae Philosophiae, Aristoteles dicit in primo Physicorum . . . Et cela montre non seulement que le Philosophe avait pris dès lors une autorité dont il était avantageux d'invoquer le patronage, mais aussi — c'est le moins qu'on puisse dire — que David connaissait, puisqu'il les cite, quelques axiomes péripatéticiens. Voici les principaux:

Anima est quodammodo omnia quae sunt.
Intellectus intelligens secundum actum est res.
Sentire est quoddam pati et similiter intelligere.
Idem est a quo non differt differentia.

enfin, celui dont il a le plus usé et abusé: quaecumque sunt in genere uno, eorum est materia una.

Peut-on affirmer davantage et reconnaitre « sur David de Dinant une influence aristotélicienne prépondérante », à tel point qu'il « nous apparait désormais comme une des premières victimes d'une lecture inconsidérée d'Aristote [2] »? Je croirais plutôt que s'il a lu Aristote, c'est en effet d'un oeil fort négligent, puisqu'il n'en a retenu que quelques principes qu'il applique d'ordinaire à contre sens, comme Albert le notait déja, et quelques citations qu'il attribue de façon fantaisiste. C'est ainsi qu'il aurait trouvé dans la Métaphysique cette pensée d'Anaximène que « tout est un et que cet Un est

---

[1] G. Théry, O. P., *Autour du décret de 1210:* I. — *David de Dinant,* Etude sur son panthéisme matérialiste (Bibliothèque thomiste), Le Saulchoir, Kain (Belgique) 1925.

[2] Théry, *op. laud.* p. 82, 83.

Dieu », et la distinction que faisait un disciple d'Anaximène, Démocrite, entre ce qui est *secundum rationem* et ce qui est *secundum sensum*. Or Aristote parle en cet endroit de Xénophane et de Parménide et non pas d'Anaximène et de Démocrite [2]. Même liberté avec les principes, que David invoque si volontiers. Ils ne sont pour lui, semble-t-il, que des formules commodes dont il habille ses propres idées; et ces idées ce n'est pas d'Aristote qu'il les tient. Mais où donc faudrait-il alors chercher ses véritables ancêtres?

On a cherché de différents côtés. Amable Jourdain [4] présumait que ce fut dans le livre *de Causis* et dans le *Fons Vitae* d'Avicebron qu'Amaury de Bène et David de Dinant puisèrent leur doctrine; Salomon Munk, tout en estimant que les données sont insuffisantes pour justifier un jugement à cet égard, pensait surtout à la *Théologie* attribuée à Aristote [5]. Plus récemment, J. E. Sandys y voit un effort d'acommodation de la logique aristotélicienne avec la philosophie néoplatonicienne [6]. Duhem parle d'Avicebron et des psychologues arabes, en particulier d'Al-Farabi [7]. Pour M. de Wulf, ce panthéisme matérialiste est une fusion d'éléments aristotéliciens avec la doctrine de Parménide [8], et la dernière édition de l'Histoire d'Ueberweg-Geyer y discerne l'influence déterminante d'Aristote [9].

La critique a été orientée dans le sens d'une interprétation aristotélicienne par le témoignage très net du P. Théry: « On se rend compte, à une simple lecture, qu'il est bien difficile de discerner dans cette doctrine quelque influence des philosophies néoplatoniciennes. Et il me parait incontestable que les historiens . . . se seraient ralliés à cette manière de voir, s'ils

---

[3] Le P. Théry pense qu'il n'y a pas de raison de mettre ces erreurs au compte d'Albert le Grand, mais qu'elles sont bien le fait de David.

[4] A. Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote*, Paris 1843, p. 197.

[5] S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris 1859, nouvelle édition 1927, p. 292.

[6] J. E. Sandys, *A short History of classical scholarship*, Cambridge 1915, p. 127.

[7] P. Duhem, *Le système du monde*, t. V, Paris 1917, p. 251—253.

[8] M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, cinquième édition française revue et mise à jour, Louvain 1924, t. I, p. 183.

[9] Ueberweg-Geyer, *Die patriſtiſche und ſcholaſtiſche Philoſophie*, Berlin 1928, p. 252. L'auteur donne (p. 707) la bibliographie du sujet. On pourra consulter de plus dans la *Rivista di Filosofia* (ott.-dic. 1927) t. XVIII, p. 443 et suiv., un article d'Emilio Villa, *La concezione panteistica di Davide de Dinant*, où David est présenté comme un précurseur de l'idéalisme transcendental.

avaient au préalable procédé à un examen précis des théories de Maître David [10]. »

Ce jugement est en effet impressionnant, et pourtant . . . Sans faire aucun rapprochement avec Amaury de Bène, sans prétendre que David est de tout point un néoplatonicien authentique, sans contester qu'il a connu par Aristote les anciens philosophes grecs dont il garde l'empreinte profonde, je crois pouvoir dire qu'une influence néoplatonicienne est discernable dans ce qui nous reste de son oeuvre et que cette influence n'est pas seulement verbale.

J'en apporte deux raisons:

1. La matière est ici décrite en termes fort peu péripatéticiens, mais qui dénotent au contraire une parenté avec le néoplatonisme. Or elle occupe une position centrale, puisque David la considère comme l'ultime principe des choses, identique à Dieu.

2. La méthode qui conduit David à reconnaitre l'existence de cette matière est une méthode néoplatonicienne qui resta en faveur même chez les scolastiques néoplatonisants, bien qu'Aristote l'ait réprouvée explicitement, du moins quand elle affiche des prétentions scientifiques.

Ce sont là deux points d'importance. Examinons d'abord le second.

1. LA MÉTHODE DE DAVID

Cette méthode, qui apparait clairement dans les passages conservés, est un procédé dialectique pour pénétrer jusqu'aux essences par la voie de l'analyse, ou, comme on disait au moyen-âge, de la « résolution ».

Voici comment David la décrit: « In omnibus *resolutionibus* sic est, quod contingit devenire ad unum simplicissimum, quod ulterius non resolvitur et in quo non differunt ea quae resolvuntur [11]. »

On tient pour évident que des choses qui diffèrent tout en participant à une même nature sont nécessairement composées, car le même ne peut être à la fois principe de ressemblance et de différence: il y a donc en elles un élément commun qui se diversifie par les formes qu'il reçoit [12].

Dès lors cette dialectique en quête des dernières réalités, divise et sépare, divise encore aussi longtemps qu'elle trouve dans son objet une composition.

---

[10] Théry, *op. laud.* p. 52.

[11] Cf. Alb. Magn., *Summa Theol.*, II P., tr. XII, p. 72, m. 4, a. 2.

[12] « Omnia quae sunt in uno genere ex uno aliquo principio simplici formantur » ap. Alb. Magn., *Summa Theol.*, I P., tr. VI, p. 29, m. 1, a. 2 (Théry, p. 133).

Or il y a composition, lorsqu'une même nature est attribuée à plusieurs individus, car il faut bien qu'en chacun d'eux cette nature, en laquelle ils ne font qu'un, se différencie pour leur permettre de s'opposer. Sans ces différences, il n'y aurait plus de diversité, de même que, sans une commune nature, il n'y aurait plus entre eux communauté. Puisque l'on cherche « la très simple unité qui ne se résoud plus [13] », il faut donc passer outre à la diversité, et, négligeant ce qui divise, ne retenir que ce qui unit pour aboutir enfin à ce qui ne souffre plus aucune différence « in quo non differunt ea quae resolvuntur ».

Bref aussi longtemps qu'on trouve la diversité dans la ressemblance, il faut continuer à « résoudre ». Mais quand, par delà le multiple et les formes, principes d'opposition dans le multiple, on atteint l'unité, alors, alors seulement on est au terme, on peut s'arrêter. « Non stabit nisi in simplicissimo. »

Et David en vient aux applications. Les êtres corporels sont à la fois semblables et différents: ils ont donc un élément commun, un élément sur lequel la « resolutio » ne mord plus; « le premier indivisible dont ils sont constitués s'appelle yle ». De même dans les âmes, « le premier indivisible . . . est l'esprit [14] ». Mais cet ultime élément indivisible, devant lequel au terme de ses démarches la raison s'arrête contrainte, qu'il s'agisse de corps ou d'esprit, ce *primum indivisibile* est aussi le *primum formabile*, de qui naîtra par adjonction de formes la variété des êtres; il est aussi par con-

---

« non differunt in eo quod prima sunt: aliter enim esset idem principium convenientiae et differentiae, quod inconveniens est». *Summa Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2.

« si differunt, sub aliquo communi a quo illa differentia egreditur differunt, et illud commune per differentias formabile est in utrumque » *Summa Theol.*, I P., tr. IV, q. inc. (Théry, p. 128). Albert remarque que David doit son erreur « au grec Alexandre » qui enseignait que « quaecumque differentia sunt, . . . formis diversa sunt, aliquid idem habentia » *Summa Theol.*, II P., tr. 1, p. 4, m. 3.

[13] « unum simplicissimum quod ulterius non resolvitur. » Alb. Magn. *Summa Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, n. 4; cf. *Summa de creaturis*, II P., q. 5, a. 2: « In resolutionibus sic est quod resolutio stat in ente quod est simplicissimum. »

[14] « Primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dicitur yle; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animae, dicitur νοῦς vel mens » ap. S. Thomam, *II Sent.* Dist. XVII, q. 1, a. 1 (Théry, p. 126). Cfr. Alb. Magn., *Summa Theol.*, II P., tr. XII, q. 72, m. 4, a. 2 « constat quod corporalia ad hoc deveniunt, quod in hyle resolvuntur, spiritualia resolvuntur in mentem, sive νοῦν in graeco ».

séquent le *primum materiale*, car « ce qui peut recevoir diverses formes est matière ou du moins principe matériel [15] ».

Et il ne s'agit pas ici de retrouver seulement les articulations des concepts, mais les essences; toute la doctrine en témoigne. La matière à laquelle aboutit ce processus de résolution est un principe ontologique; c'est même la seule chose dont on puisse dire qu'elle est vraiment. « Haec est materia prima quae sola entitas est verum. » C'est aussi ce qu'exigeait le principe fondamental qu'énonçait le pseudo-Alexandre et que David applique en réaliste intransigeant. « Tout ce qui peut être attribué comme prédicat à plusieurs et qui n'est cependant ni un propre ni un accident, est une nature qui existe substantiellement en tous [16]. »

La matière est donc le fond réel de toute substance, spirituelle ou non. Il faut dire davantage: cette matière est Dieu. Etonnante proposition que l'hérétique de Dinant essaie d'établir par un argument où se révèle le rude mécanisme de sa méthode.

D'abord un exemple: L'unité et le point (qui ne sont ni tout à fait divers, ni tout à fait semblables) diffèrent non pas en ce qu'ils sont premiers et principes dans l'ordre de la quantité, mais en ce que l'un possède, comme la raison le montre, une position, et l'autre, non. Donc, si on fait abstraction de cette différence, l'unité et le point n'auront plus de différence . . . Ils seront donc identiques [17].

Il en va de même pour la matière et Dieu. Ils ne diffèrent pas en ce qu'ils sont premiers et principes, mais en ce que l'un est patient et l'autre agent. Donc si l'on fait abstraction de cette différence, Dieu et la matière ne feront plus qu'une même chose [18].

[15] «Νοῦς hoc est substantia mentalis primum formabile est in omnem substantiam incorpoream. Primum autem formabile in res alicuius generis, primum materiale est ad illa . . . quod autem unum formabile est in plures, materia est vel ad minus principium materiale: propter quod in nono primae philosophiae dicit philosophus, quod quaecumque sunt in genere uno, eorum est materia una. » ap. Alb. Magn., *Summa Theol.*, I P., tr. IV, q. inc. (Théry, pp. 127—128).

[16] « Accipiamus igitur primo propositionem per se notam quod omne quod praedicatur de pluribus et non conversim de illis praedicatur et non accidentaliter illis est conveniens est una natura quaedam quae est substantialiter in omnibus illis. » ap. Alb. Magn., *Comm. Metaph.*, lib. I, tr. IV, c. VII.

[17] « Non differunt unitas et punctum (in eo quod prima et principia sunt in quanto, sed) in eo quod unum est habens per rationem positionem, alterum vero, non. Ergo si abstrahatur differentia illa, unitas et punctum non habebunt differentiam » ap. Alb. Magn., *Summa de Creat.*, II P, q. 5, a. 2. Dans la transcription du P. Théry (op. cit., p. 130), une ligne a sauté, celle qui est ici entre parenthèses.

[18] « Hyle enim et Deus non differunt in eo quod prima et principia sunt, sed in eo

L'opération comme on voit est d'une remarquable simplicité. Deux êtres sont en partie semblables? Retranchons la partie qui diffère . . . et ils seront identiques. Est-ce possible? Il le faut bien. Comment pourrait-on les connaitre comme semblables, s'ils ne l'étaient en réalité; et s'ils sont réellement semblables, c'est qu'il y a quelque chose qui ne diffère pas de l'un à l'autre [19]. Ce quelque chose, c'est la matière qui soutient les formes, ou le genre que déterminent les différences; genre ou matière, c'est tout un. Aristote n'a-t-il pas dit: un genre, une matière? L'abstraction sépare le genre de la différence comme une matière d'une forme qui en est adéquatement distincte. Dans son dernier effort elle atteint l'être absolument indéterminé, qu'il faut considérer comme le genre suprême. « Ce qui reste quand on a retranché toutes les formes est identique en tous. Or l'être tel que le conçoit l'intelligence précède tout être déterminé, le créé comme l'incréé. Il est donc le même et dans le créé et dans l'incréé, complétement indéterminé, et donc ne fait qu'un avec la matière; » [20] or la matière, c'est Dieu.

Albert le Grand ne peut retenir un mouvement d'humeur. « Et hoc concessit ille stultissimus! » En tout cas, c'est bien la pensée de David, affirmée avec une crudité et répétée avec une insistance qui ne laisse rien à désirer. Sans doute, c'est abuser d'une méthode; mais cette méthode dans l'argumentation est partout, et malgré l'abus elle garde la marque de ses origines. Ces origines ne sont point péripatéticiennes, mais néoplatoniciennes, d'un néoplatonisme qui avait subi l'influence du stoïcisme.

On sait en effet ce qu'Aristote pensait de la dialectique et en particulier de la division ou résolution (*διαίρεσις*). Elle peut bien rendre certains services mais atteindre l'essence? Non; et par conséquent lui demander la rigueur de démonstration qui doit être le propre de la science, est une illusion. Elle ne sera jamais qu'un syllogisme impuissant [21], et par consé-

quod unum est patiens potentia, alterum vero, agens. Ergo, si abstrahatur illa differentia, Deus et hyle erunt idem. » ibid.

[19] « Cum igitur omne quod est in ratione sit per abstractionem a rebus naturae, oportet quod aliquid sic erit in quo non differunt entia determinata. » ap. Alb. Magn., *Summa de Creat.*, II P., q. 5, a. 2 (Théry, p. 132).

[20] « Ens abstrahit ab omni ente distincto . . . ergo, abstracto distinguente, remanet idem . . . » « Non fit abstractio nisi formae: ergo id quod remanet post omnes formas, est idem in omnibus. Constat autem quod ens per intellectum est ante omne ens determinatum, ergo ante creatum et increatum: ergo idem est in creato et in increato: hoc autem probatum est esse materiam. » ap. Alb. Magn., *Comm. Sent.*, lib. I, dist. I, a. 5 (Théry, p. 135).

[21] *Anal. Pr.*, A, 31, 46 a, 32—33; Cfr. *Anal. Post.*, B. 5, 91 b, 35.

quent doit rester dans son domaine qui est celui de la probabilité, sous peine, si elle veut en sortir, de tomber dans la sophistique. Ainsi jugeait Aristote.

Les néoplatoniciens n'ont pas accepté son verdict. En des termes qui semblent une risposte directe au Philosophe des Analytiques, Plotin tenta de réhabiliter « cette science qui pour chaque objet donné rend capable d'exprimer ce qu'il est, en quoi il diffère des autres et ce qu'il a de commun avec eux », qui « arrête nos errements à travers les choses sensibles, en se fixant dans l'intelligible . . . et nourrit notre âme, selon le mot de Platon, dans la plaine de la vérité; elle use de la *méthode platonicienne de division* pour discerner les espèces d'un genre, pour définir et pour arriver aux genres premiers . . . De là haut, elle considère la logique qui traite des propositions et des syllogismes, et les lui laisse, comme on laisse à d'autres l'art d'apprendre à écrire[22] ».

Aristote disait: La dialectique est un syllogisme impuissant! Plotin réplique: la dialectique, au contraire « porte sur des réalités, et sa matière, ce sont les êtres; c'est qu'elle a une méthode pour aller jusqu'aux êtres, et elle possède, en même temps que les théorèmes, les réalités elles-mêmes[23] ».

Ce que refusait d'admettre Aristote, est ici affirmé: la méthode de division atteint l'essence des choses. C'est l'enseignement de Plotin, et, on pourrait le montrer, ce sera celui des néoplatoniciens arabes et chrétiens.

Il y a plus. Non seulement la méthode est néoplatonicienne, mais aussi, jusquà' un certain point, l'usage qu'on en fait, car par cette voie déjà, Plotin décelait une matière, même dans le monde des intelligibles. « S'il y a plusieurs idées, déclare-t-il, il y a nécessairement en chaque idée quelque chose de commun et quelque chose de propre, par quoi l'une diffère de l'autre . . . Cette différence . . . c'est la forme. S'il y a forme, il y a quelque chose qui est informé . . . Donc il y a une matière qui reçoit la forme[24] . . . »

Plus explicite encore est, dans ce même chapitre 4ème de la deuxième Ennéade, l'argument qui fait fond sur l'ordre du monde intelligible, cet ordre supposant une diversité, et toute diversité une matière: « sans la diversité, son unité serait sans forme; enlevez-lui par la pensée la diversité, les formes, les raisons, les objets de pensée, ce qui reste est informe et

[22] *Enn.* I. 3. 4; cf. trad. Bréhier t. I, p. 64.
[23] *Enn.* I. 3. 5; trad. Bréhier, t. I, p. 65.
[24] *Enn.* II. 4. 4; trad. Bréhier, t. II, p. 58.

indéfini ». « Enlevez-lui par la pensée. » Une difficulté ici se présente, que Plotin examine: La matière intelligible est-elle vraiment distincte de ces formes qu'elle possède toujours et dont elle ne peut être séparée? Il semble que matière et formes soient réellement une même chose et qu'entre elles il y ait seulement un distinction « de pensée ».

Qui prouve trop, répond à peu près Plotin, ne prouve rien. L'objection vaudrait également contre la matière sensible qui, elle non plus, n'est jamais sans formes et pourtant est distincte de ces formes. C'est la pensée aussi qui découvre dans l'être corporel les deux éléments dont il est composé; « elle divise (*διαιρεῖ*) jusqu'à ce qu'elle arrive à un terme simple qui ne peut plus être divisé; elle le divise tant qu'elle peut et elle va jusqu'à la profondeur de l'être ». De même et plus encore, dans le monde intelligible qui est le monde des essences véritables, le dernier sujet est un être réel; on peut dire qu'il est une *οὐσία*[25].

Rien ne prouve que David de Dinant ait subi directement l'influence de Plotin; mais il est sûr que les idées néoplatoniciennes étaient en honneur dans le milieu où il a vécu. Peut-être a-t-il lu la « Source de Vie » du philosophe juif Avicebron (ibn Gebirol, † 1070), que le Moyen-Age considérait — à tort, comme on vient de le voir — pour le père de la matière spirituelle[26]. Quoiqu'il en soit, entre eux le rapprochement s'impose; il a été fait déjà[27], mais puisque tout récemment encore on mettait en doute sa légitimité, il n'est pas inutile d'y revenir au point de vue de la méthode, qui nous occupe spécialement ici.

La méthode d'Avicebron, saint Thomas, dans l'opuscule de *substantiis separatis*, l'a bien caractérisée: « quadam *resolutoria via* processit, investigando compositiones rerum » (cap. V); « ab inferioribus ad suprema entium *resolvendo* ascendit in principia materialia » (cap. VI). C'est une méthode de résolution. « Eorum quae conveniunt in genere ponit genus esse materiam, differentias vero quibus species differunt ponit esse formas. Dicit enim quod omnium materialium est materia communis ipsum corpus, rur-

[25] *Enn.* II. 4. 5.

[26] Sur le néoplatonisme d'Avicebron, voir Wittmann, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol*, dans les Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters, Band III, Heft III, Münſter 1900; du même, *zur Stellung Avencebrol's (Ibn Gebirol's) im Entwicklungsgang der arabiſchen Philoſophie*, dans les Beiträge . . ., Band V, Heft 1, Münſter 1905. Albert le Grand déja disait d'Avicebron: « Quamvis . . . se Peripateticum profiteretur, tamen Stoïcorum et praecipue Platonis dogmata est secutus. » *De quindecim problematibus*, édité par le père Mandonnet, Siger de Brabant, t. II, p. 34.

[27] Par exemple, par Duhem, *Le système du monde*, t. V, Paris 1917, pp. 251, 252.

sumque omnium substantiarum tam corporalium quam spiritualium est communis materia substantia ipsa [28]. »

Pour Avicebron en effet il existe une matière universelle et dès le début du dialogue, la « resolutio » est indiquée comme le moyen de l'atteindre [29]; c'est que « les choses ne sont ni tout à fait différentes ni tout à fait semblables [30] ». Elles ne sont pas tout à fait différentes; donc elles ont un élément commun: « materia prima sustinens omnia una est [31] ».

Et dans le dernier traité, lorsque parvenu au terme de l'analyse, le disciple demande: quelle est la preuve que nous sommes bien arrivés à la matière première, vraiment simple?, le maître répond: « c'est qu'on ne trouve rien au-dessus d'elle, de quoi elle se sépare et en quoi elle se résolve. Tout ce qui se résoud en autre chose, soit dans l'ordre des sensibles, soit dans l'ordre des intelligibles, est composé. Cette matière ne se résoud pas en autre chose; par là tu sauras que cette matière est la matière première, vraiment simple [32] ». Il faut aboutir là, quelque soit le point de départ.

Il est inutile d'insister. Si les conclusions de David dépassent celles d'Avicebron [33] et de Plotin, la méthode du moins de part et d'autre est la même; de plus sans parler des outrances de son réalisme qui confond l'ordre des concepts et celui des réalités, sa conception de la matière, bien que différente, est analogue, comme nous allons le voir.

2. LA NOTION DE MATIÈRE

Avicebron donne de la matière universelle une description qui ressemble beaucoup à celle de David et qui n'a rien de péripatéticien [34]. « Comment

[28] S. Thomas, *Opusc. de subst. separ.*, c. VI, relève aussi ce détail de la méthode d'Avicebron: « In omnibus . . . quae in aliquo conveniunt et in aliquo differunt, id in quo conveniunt accipitur ut materia, id vero in quo differunt accipitur ut forma. »

[29] Avicebron, *Fons Vitae* I, 22, p. 14^{6}. « Discipulus: quomodo inquiram hoc? — Magister: Resolutione intelligibili, hoc est abstrahendo unamquamque formam eius quod est ab altera . . . » Le texte est cité d'après l'édition de Clemens Baeumker dans les *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Band I, Heft 2—4, Münster 1895.

[30] *Fons Vitae* V, 12, p. 12, p. 279^{4}.

[31] *Fons Vitae* IV, 10, p. 231^{18}; cf. S. Thomas, *In II Sent.*, d. 17, q. 1, a. 1. « Ex hoc procedunt plures rationes Avicebronis in libro Fontis, qui semper unitatem materiae venatur ex aequali communitate praedicationis. »

[32] *Fons Vitae* V, 7, p. 269^{4}; cf. V, 8, p. 270^{23}.

[33] Pour Avicebron, la volonté créatrice reste en dehors de tout genre et transcendante (genus non cadit in factorem primum, III, 11, p. 103^{17}) et la résolution aboutit non seulement à une matière, mais aussi à une intelligence universelle qui est la forme de la matière universelle (V, 17 et 18).

[34] Gundisalvi a adopté la description d'Avicebron. Cf. Wittmann, *Stellung des heiligen*

la reconnaitre? » demande le disciple du *Fons Vitae*. « Si toutes les choses ont une matière universelle, répond le maître, cette matière doit avoir les propriétés suivantes: d'être et de subsister par elle-même, d'être d'une seule essence, de supporter la diversité, et de donner à toutes choses leur essence et leur nom [35]. »

Qu'est ce à dire? Elle doit avoir l'être, explique-t-on, car le non-être ne peut servir de matière à ce qui est. Elle subsiste par elle-même; sinon, si la matière subsistait par autre chose, il faudrait aller *in infinitum*. Elle est une, car elle est dans la résolution le terme qu'on ne peut dépasser. Elle porte la diversité, car la diversité est dans les formes, et les formes ne subsistent pas par elles-mêmes. Enfin, portant toutes choses, nécessairement elle se trouve en toutes, et se trouvant en toutes, nécessairement elle donne à chacune son essence et son nom (sustinens omnia, necesse est ut sit in omnibus . . . necesse est ut det essentiam suam et nomen omnibus).

La description de David de Dinant est presque identique [36]. La matière est en toutes choses, dit-il, « ipsa est in omnibus ubique et semper ». Elle donne à toutes les choses ce qu'elles sont, parcequ'elle leur donne à toutes de subsister par elles-mêmes. (Ipsa sola est quae de seipsa largitur omnibus haec quae sunt, quia ipsa praestat omnibus subsistere et substare per seipsa, quod non facit forma.)

Elle reçoit, porte en soi, soutient les formes, les formes d'où vient toute diversité (omnis differentia est a forma).

Enfin la matière pour être ce qu'elle est n'a besoin de rien du tout, car, si elle avait besoin de quoi que ce soit, elle ne serait plus première.

La ressemblance des formules est donc frappante, mais l'interprétation diffère.

Tandisque David reconnait là quatre propriétés que tous les Philosophes accordent à l'être divin, c'est à dire, de n'avoir besoin de rien *ad sui substantiam*, de donner à tous les êtres ce qu'ils sont, d'être partout et toujours, donc perpétuel, éternel, et substantiellement immutable, et tandis qu'il conclut: Par conséquent, la matière est Dieu [37], Avicebron explique,

---

Thomas von Aquin zu Avencebrol, p. 18, n. 4; Abraham ben David en a fait une vive critique: cf. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, p. 272.

[35] *Fons Vitae* I, 10; p. 13[7]; cf. V, 12.

[36] ap. Alb. Magn., *Comm. Metaphys.* lib. I, tr. IV, cap. VII (Théry p. 141).

[37] « Hoc quod omnia tenet et in quo omnia fundantur ut in esse permaneant, non postet esse nisi Deus. » ap. Alb. Magn., *Summa Theol.*, II P., tr. I, q. 4, m. 3 (Théry p. 138).

atténue, et remarque (I. 13 — p. 16[20]) « si nous disons que la matière universelle existe, c'est lorsque la forme spirituelle y est jointe », elle ne peut pas être sans la forme, même *uno ictu oculi;* de soi, elle n'est qu'en puissance, et cet être en puissance, elle le tient de la Volonté créatrice (V. 31 — p. 31[45]).

Et pourtant, malgré tout, à cette matière Avicebron attribue lui aussi d'étonnants privilèges. Elle n'est pas Dieu, mais elle est ce qui est le plus près de Dieu, ce qui en sort immédiatement, le premier créé. La matière première, dit-il, est toute proche de l'Unité (materia prima . . . proxima est Unitati). De l'Un doit découler sur elle lumière et « vertu », pourqu'elle arrive à sa perfection et passe du non-être à l'être; ainsi elle s'unit à son Principe, reçoit l'achévement de son être et devient intelligence[38].

Cette matière est comme le siège de l'Un, et la Volonté, qui lui donne la forme, se repose sur elle[39]. C'est pourquoi, « si tu t'élèves jusqu'à la matière première universelle, et que tu t'abrites à son ombre, tu y verras un spectacle, de tous le plus merveilleux[40] ». C'est la porte ouverte à une vision de la divinité qui fait le vrai bonheur de l'homme.

En tout cela nous percevons très net l'écho des Ennéades. Car pour Plotin aussi la matière du monde intelligible, dont l'analogie d'ailleurs n'est que lointaine avec celle du monde sensible, cette quasi-matière, comme il l'appelle (τὸ ὡς ὕλη), est ce qui procède d'abord du premier Principe et se trouve immédiatement après lui. Image affaiblie de sa perfection, ébauche, tendance informe, matière[41], désir indéterminé, qui, tourné vers son Principe, tente de le capter et ne pouvant s'approprier cette absolue simplicité, se remplit pourtant d'une contemplation qui le complète, et devient ainsi intelligence en acte[42].

Ainsi la matière intelligible de Plotin, comme la matière universelle d'Avicebron émane immédiatement de la Cause première; mais, il faut le reconnaitre, pas plus chez Avicebron que chez Plotin la matière n'est le principe de toutes choses. Sur ce point David s'écarte sans aucun doute du néoplatonisme. Cependant même sur cette voie les doctrines

[38] *Fons Vitae* V, 33; p. 318[20], 319[2, 8]: « quousque . . . uniatur cum ea compleaturque natura eius et fiat intelligentia. »
[39] *Fons Vitae* V, 42; p. 335[28].
[40] *Fons Vitae* III, 57; p. 205[14].
[41] *Enn.* V, 9, 4.
[42] *Enn.* V, 3, 11; V, 4, 2; V, 6, 3; V, 9, 4.

néoplatoniciennes l'ont accompagné fort loin: il suffit de rappeler la théorie de la purification condition de l'union avec Dieu.

Pour pénétrer dans le monde de l'être véritable il faut se purifier; c'est nécessaire comme un rite d'initiation: on n'entre pas dans le sanctuaire de la connaissance divine, si on n'enlève d'abord le vêtement revêtu lors de la chute [43].

Car l'homme, comme tout ici-bas, est un être déchu qui du monde intelligible, par une audace restée mystérieuse, a voulu descendre de l'immobilité dans le devenir, de l'unité dans la multiplicité, croyant peut-être y trouver l'indépendance, mais abandonnant en réalité la patrie de l'être véritable. Depuis lors il n'est plus seulement lui-même, mais l'autre aussi, par l'adjonction d'une différence, parceque quelque chose s'est ajouté à lui [44]; il cesse d'être universel. Et ainsi dans la hiérarchie descendante chaque degré d'être est marqué par une addition qui est une différence [45] et qui provoque une nouvelle déchéance [46].

Se purifier, c'est enlever, séparer, abstraire. Et ce qu'il faut faire disparaitre pour atteindre l'essence des choses, ce sont ces différences; l'homme, agissant alors selon l'être intelligible, revient à son état primitif et se rend capable de connaitre ce qui est vraiment. Et donc, puisque la différence fait obstacle à cette connaissance supérieure, le sommet de l'union contemplative consiste à être sans différence avec Dieu qui est sans différence [47].

Il faut séparer, il faut abstraire; David ne parlera pas autrement. Quand on a retranché les différences, disait Plotin, il reste l'universel: et il entendait par là l'intelligible, qui se retrouve dans les individus, faute de quoi ils ne seraient pas vraiment; et selon lui, il existe un intelligible distinct pour chaque individu, Socrate ou Pythagore [48]. Selon David l'universel est le genre suprême, le même pour tous, l'être qui, n'étant rien de déterminé mais tout en puissance, peut être regardé comme la matière première universelle.

Avicebron déja avait dit quelque chose de semblable [49]. « Le genre est l'être véritable, tandisque la différence réside dans la forme de l'âme, la

[43] *Enn.* I, 6, 7.
[44] *Enn.* V, 7, 2.
[45] *Enn.* VI, 4, 6.
[46] *Enn.* VI, 5, 12.
[47] *Enn.* VI, 9, 8; Cf. VI, 9, 11.
[48] *Enn.* V, 7, 1, 2, 3; V, 9, 11; VI, 6, 18; VI, 7, 8 à 12.
[49] *Fons Vitae* III, 41. Avicebron distingue l'intellect qui atteint l'être véritable, et la substance de l'âme qui perçoit ce qui n'est pas l'être.

différence étant ce qui n'est pas l'être, » et sa pensée ne dépassait pas, semble-t-il, la distinction classique dans le platonisme entre l'être et le non-être, l'intelligible et le sensible. La formule cependant était inquiétante. David reprend: « formae rerum non sunt nisi secundum sensum tantum, les formes — d'où vient toute différence — n'ont d'être que pour les sens seulement, mais il ne s'en tient pas là. En quelques équations tranchantes, il obtient des résultats qui eûssent épouvanté le rabbin de Malaga:

> La différence est ce qui n'est pas; le genre est l'être.
> Or la différence est la forme; le genre est la matière.
> Donc les formes ne sont qu'apparence d'être: elles ne « sont » pas.
> Seule, la matière « est »; elle est Dieu.

Ce serait certes une erreur de voir un représentant autorisé du néoplatonisme dans ce dialecticien intempérant, qui nie la transcendance de l'Un et par le fait supprime la tendance essentielle de tous les êtres vers le Principe qui est aussi leur fin, et, avec cette tendance, le ressort de la vie et tout dynamisme.

Nous ne disons donc pas que le maître de Dinant est un néoplatonicien, mais seulement qu'il a été touché par l'influence néoplatonicienne. Il lui doit, à tout le moins, la conception qu'il se fait de la matière et cette méthode de résolution où je suis porté a voir la raison même du titre de son ouvrage. *De Tomis* ou *de divisionibus*, c'était affirmer implicitement un but dialectique, celui de révéler le système de divisions successives par lesquelles on arrive à l'essence des choses; car c'est à force de « résoudre » qu'on atteint le premier principe « unum simplicissimum quod ulterius non resolvitur ».

DIE LEHRE ALBERTS DES GROSSEN VON DEN TRANSZENDENTALIEN

Von Dr. Heinrich K ü h l e,
München

I.

Daß alle philoſophiſche Forſchung nur um der Wahrheit willen zu geſchehen habe und auf nichts anderes Rückſicht nehmen dürfe als auf die Wahrheit, das hat *Joſef Geyſer* als den Kanon ſeiner Lebensarbeit betrachtet. Oft hat er es in ſeinen Schriften zum Ausdruck gebracht, daß er nur die „Wahrheit über ſich als Herrn" anerkenne, mit ganzem Nachdruck aber in ſeiner jüngſten Schrift „Das Prinzip vom zureichenden Grunde", die er im Rückblick auf ein reiches Schaffen im Dienſte der Wahrheit eben dieſer Wahrheit gewidmet hat. Es iſt begreiflich, daß ſolch ernſtes Ringen um „objektiv gewiſſe Erkenntnis der Wahrheit", das höchſte Ziel aller Philoſophie, ebenſo ernſte und eindringende Unterſuchung beſtehender Löſungsverſuche begleitet; begreiflich und notwendig, daß auch die Vorausſetzungen anerkannter Syſteme kritiſcher Prüfung unterworfen werden. Denn „je begründeter dieſe Vorausſetzungen vor der Vernunft ſind, deſto näher kommt dieſes Syſtem dem Ideal einer „philosophia perennis". Und begreiflich nicht nur, ſondern von der höchſten Rückſicht auf die „veritas rei" gefordert iſt es, daß andere Rückſichten vor ihr zurückzutreten haben. Die gleiche höchſte Rückſicht auf die Wahrheit leitete den Fürſten der Scholaſtik, den heiligen *Thomas*. Zu erforſchen, „qualiter se habeat veritas rerum", nicht aber bloß darzuſtellen, „quid homines senserint", iſt nach einem bekannten Wort des Heiligen Aufgabe der Philoſophie. Im 18. Quodlibet ſpricht er dem Beweis durch eine Autorität unumwunden ab, überhaupt ein Beweis zu ſein. Die gleiche Rückſicht auf die Wahrheit war das Leitmotiv *Alberts des Großen*, des Lehrers des heiligen Thomas, dem er an Scharfſinn und Gedankentiefe gewiß nicht nachſteht. Im Phyſikkommentar lehnt er es ab — wahrſcheinlich auf erfolgte Angriffe hin —, dem Ariſtoteles aus beſtimmten Rückſichten, wiſſenſchaftlichen wie menſchlichen, in der Frage nach der Ewigkeit der Welt widerſprochen zu haben; ſein Widerſpruch erfolge vielmehr „quantum ad rei veritatem" [1].

[1] Phys. 8, 1, 14; Borgnet (im folgenden Sigel „B") 3, 553 b.

Keinen anderen Grund als jenen der Überzeugung von der „veritas rei" wird man namhaft machen können als das beſtimmende Motiv für Alberts Lebensplan und Lebensarbeit: alle Wiſſenſchaft, profane wie theologiſche, zu ariſtoteliſieren. Denn es darf als ſicher gelten, daß Albert kaum ſein ganzes Leben an die Verwirklichung dieſes grandioſen Planes geſetzt haben würde, wenn er nicht von dem Wahrheitsgehalt des ariſtoteliſchen Syſtems überzeugt geweſen wäre. Die Schwierigkeiten, die ihm entgegenſtanden, waren nicht gering. Die kirchlichen Verbote der libri naturales (nicht der logiſchen, wohl kaum der ethiſchen Schriften) des Ariſtoteles beſtanden noch fort, als Albert den Sentenzenkommentar und die Summa de creaturis, in denen er ſchon ariſtoteliſch denkt, geſchrieben, und ſie wurden noch einmal beſtätigt (durch Urban IV. im Jahre 1263), als Albert bereits ſeit einigen Jahren an der Kommentierung des geſamten Ariſtoteles arbeitete. Zudem wurde durch die Übertreibungen des lateiniſchen Averroismus die Gegnerſchaft der theologiſchen Kreiſe gegen Ariſtoteles, auch gegen den neuen Ariſtotelismus Alberts, wie mehrere Äußerungen ſchließen laſſen, verſtärkt (vgl. beſonders den Schluß des Politikkommentars). Es zeugt von Alberts überragender Geiſtesgröße, daß er durch ſolche Hemmniſſe ſich von der Durchführung ſeines Planes nicht abbringen ließ. Wenn nun ſchon das Mittelalter ihm den Beinamen des „Großen" gab, ſo iſt das ſicher nicht nur die Bewunderung einer ſtaunenswerten Gelehrſamkeit. Und wenn im Kuriengedicht Heinrichs von Würzburg[2] Albert als das philoſophiſche Univerſalgenie geprieſen wird, das imſtande ſei, „eine neue und beſſere Philoſophie zu ſchaffen, wenn die alte durch Brand zugrunde gegangen wäre"[3], ſo legen dieſe Verſe nahe, daß Albert im Urteil ſeiner Zeitgenoſſen als bedeutender Denker von großer Geſtaltungskraft angeſehen wurde. Dafür zeugt auch der lange Beſtand der Albertiſtenſchule in Köln.

Das Mittelalter zeichnete Albert mit dem Ehrentitel des „doctor universalis" aus. Die gegenwärtige Forſchung würde ihm dieſen Titel nicht abſprechen. Die impoſante Mannigfaltigkeit ſeiner Intereſſen, die rieſige Beleſenheit, die Fülle ſeines Schrifttums tragen ihm immer wieder das

[2] Grauert, Herm. v., Magiſter Heinrich der Poet und die römiſche Kurie. MSB 27, Abh. I und II, 1912. Vgl. dazu Grabmann, Martin, Iſt das „philoſophiſche Univerſalgenie" bei Magiſter Heinrich d. P. Thomas v. A.? Hiſt. Jb. 38 (1917) 315—320. — Grabmann, Martin, Der Einfluß Alberts d. Gr. auf das m. a. Geiſtesleben. ZfKTh 25 (1928), 313 f.

[3] Grauert, Herm. v., a. a. O. 111.

Lob ein, Albert habe eine „ungeheure Gelehrſamkeit, verbunden mit einem Bienenfleiß“ beſeſſen. Aber zugleich hält man mit dem Urteil nicht zurück, es ſei Albert nicht gelungen, ſeine Anſchauungen in ſyſtematiſchen Zuſammenhang zu bringen. Bis in die jüngſten Arbeiten, die ſich mit Albert beſchäftigen, hat ſich dieſe Anſicht gehalten.

Und doch wird nicht nur durch hiſtoriſche Überlegungen die Vermutung begründet, daß unter der Fülle der Gelehrſamkeit Alberts eine deutliche Architektonik ſeiner Überzeugungen aufzufinden ſein muß, wenn ſie auch wegen der „Albert dem Deutſchen“ eigenen Problematik nicht ſofort und ſo klar in Erſcheinung tritt wie bei ſeinem Schüler Thomas. Das Studium hs Texte, der ſog. Summa de bono und des Kommentars zu des Ps. Dionyſius „de divinis nominibus“, beide bislang ungedruckt, macht überdies eine ſtarke ſyſtematiſche Kraft Alberts deutlich. Geht man mit der aus den Hss gewonnenen Überzeugung an die leider ſehr fehlerhaft gedruckten Texte heran, ſo findet man zwar hie und da Verſtändnisſchwierigkeiten, die man deshalb nicht gleich Widerſprüche nennen darf, die zudem ſelten von größerer Bedeutung ſind; die wertvollſte Entdeckung ſolcher Zeit und Geduld erfordernder Studien iſt aber die Beobachtung, daß des „Doctor universalis“ Geiſtesarbeit nicht ein unverbundenes Nebeneinander von Ariſtotelismus und Neuplatonismus, nicht nur eine formloſe Leſefruchtſammlung iſt (wie Prantl urteilen würde), ſondern daß der von der Naturwiſſenſchaft ſchon ſeit langem anerkannte Meiſter auch ein ſelbſtändiger Philoſoph und hervorragender Theologe war. Man wird finden, daß die Anſichten des Sentenzenkommentars und der Summa de creaturis ſowohl in den Ariſtoteleskommentaren und dem Dionyſiuskommentar aufrecht erhalten, als auch in der letzten ſyſtematiſchen Arbeit, der unvollendeten Summa Theologiae, weiter und zu Ende geführt werden. Man wird ferner finden, daß die Ariſtoteleskommentare in größerem Maße als Quellen für Alberts Anſchauung zu gelten haben, als bisher zugegeben wurde. Für viele Darlegungen der Summa Theologiae findet man in ihnen den Unterbau, wie ſie ſelbſt deutlich auf die zeitlich früheren Sentenzenkommentare und die Summa de creaturis Rückſicht nehmen[4]. Der Ehrentitel des „Doctor universalis“ bekommt bei ſolchen Überlegungen einen neuen Klang, der aber doch nicht neu iſt: als Uni-

[4] Eingehendere Darlegungen hierzu wie zu dem Vorangehenden in der vor dem Abſchluß ſtehenden Unterſuchung des Vf. über die Lehre Alberts d. Gr. vom Guten und vom höchſten Gut.

verſalgenie, nicht nur als gelehrter Bücherwurm erſchien Albert von Köln ſeinen Zeitgenoſſen; als einen Geiſt, der ſeinem Schüler, dem heiligen Thomas, an Gedankenſchärfe nicht nachſteht, wird, ſo darf man hoffen, die künftige Forſchung ihn erweiſen. Und wenn auch die oft ermüdende Breite ſeiner Darlegungen, das Hin und Her der vielfach überaus zahlreichen Objektionen und Reſponſionen das Studium ſeiner Werke und die Überſicht erſchwert, was gewiß zu dem Urteil mit beigetragen hat, es habe Albert an ſyſtematiſcher Kraft gefehlt, ſo iſt doch auch anzunehmen, daß Albert im lebendigen Unterricht ohne den gelehrten Apparat ſeinen Schülern als ein durchaus klarer Kopf erſchienen iſt. Es wäre ſonſt der Zuſtrom zu ſeinen Vorleſungen nicht zu erklären, es wäre die Bewunderung des Ulrich von Straßburg und ſeine treue Anhänglichkeit an den Lehrer verwunderlich, es wäre vor allem nicht zu begreifen, daß Thomas von Aquin aus ſeiner Schule als der klare und gründliche Syſtematiker des neuen Ariſtotelismus hervorgegangen iſt. Daß Thomas aber „auf Alberts Schultern" ſtehe, daß ſeine Größe nur möglich war durch Albert, das iſt ſeit langem anerkannt[5].

Alle hiſtoriſche Forſchung hat die veritas rei zum Ziel. Sie will den hiſtoriſchen Sachverhalt, ſein Werden und Weiterwirken, auffinden. Auch die Erforſchung der Geſchichte der Philoſophie wie der Theologie hat zunächſt dieſes Ziel. Sie will den hiſtoriſchen Sachverhalt, das Gedankengebäude eines Philoſophen oder ein philoſophiſches Problem feſtſtellen, will aber auch auffinden, wie es geworden iſt und wie es weitergewirkt hat. Darüber hinaus geht es der geſchichtlichen Erforſchung der Philoſophie aber nicht bloß um die hiſtoriſche Wahrheit, ſondern um die höhere veritas rei, um den allgemeingültigen Sachverhalt. Dieſer höchſten Rückſicht hat alle Philoſophiegeſchichte ſich unterzuordnen: ſie ſteht im Dienſte der philosophia perennis. So wichtig es nun iſt, die gedanklichen Elemente zu kennen, mit denen ein Geiſt wie der Alberts gebaut hat, ob ſie beiſpielsweiſe ariſtoteliſchen oder neuplatoniſchen Urprungs ſeien, ſo iſt es doch von nicht geringerem Intereſſe, zu wiſſen, *wie der Bau angelegt und durchgeführt iſt*, d. h. den ſyſtematiſchen Grundriß aufzudecken. Es mag bei ſolchem Studium ſich zeigen, ob zu Recht oder Unrecht die Gedanken ſich folgen, ob die tragenden Grundpfeiler ſolchen Gedankenbaues

[5] Michael, Emil, Albert der Große, ZfKTh 25 (1901) 193. — Horvath, Alexander, Albert d. Gr. und der hl. Thomas v. A. als Begründer der chriſtl. Philoſophie. Divus Thomas 3 (1916) 593. — Hertling, Georg v., Albertus Magnus, B. B. 14 (1914).

feſtſtehen oder nicht. Die philoſophiſche Arbeit iſt gewiß nicht mit einem Denker oder einer Denkrichtung abgeſchloſſen; ſie war es nicht mit Plato oder Ariſtoteles; ſie iſt auch nicht überflüſſig geworden mit Auguſtin, Albert und Thomas. Es erwachſen der Gegenwart ſtändig neue Aufgaben — und ſie tut nur gut daran, bei den großen Männern der Vergangenheit Belehrung und Klärung zu ſuchen: dem Bau an der philosophia perennis iſt ſolches Fragen nur nützlich.

Auf den folgenden Blättern ſoll nun Albert des Großen Lehre von den Tranſzendentalien entwickelt werden. Aus verſchiedenen Werken ſind ſeine Gedanken darüber aufzuſuchen, und wenn er auch die fünf Tranſzendentalien res, unum, aliquid, verum, bonum im Zuſammenhang in keiner ſeiner Schriften behandelte — in der Summa Theologiae der Tradition entſprechend nur unum, verum und bonum, was zudem in dem theologiſchen Intereſſe der Summa ſachlich begründet iſt —, wenn auch der Terminus „transcendentale" bei ihm nicht zu finden iſt außer einem Anklang: „bonum dicit intentionem communem et est de transcendentibus omne genus sicut et ens"[6], ſo wird doch ſich zeigen laſſen, daß die Entwicklung der Tranſzendentalien aus dem Seinsbegriff eine harmoniſche und folgerichtige iſt[7]. Welche hiſtoriſchen Vorangänge dabei Einfluß haben, das ſoll mit Abſicht beiſeite gelaſſen werden; es handelt ſich hier nur um die Feſtſtellung der Lehre Alberts, um eine Unterſuchung alſo von der Art, wie ſie über Lehrpunkte des heiligen Thomas ſeit langem üblich iſt.

II.

1. Der erſte Begriff, der aller Erkenntnis zugrunde liegt, iſt der Begriff des Seins. Würde man das Sein leugnen, ſo gäbe es überhaupt keine Erkenntnis:

[6] S. Th. I, qu. 27, m. 3; B. 31, 278 b.

[7] Schulemann, Günther, die Lehre von den Tranſzendentalien in der ſcholaſt. Philoſophie, Leipzig 1929, p. 27 meint, daß Albert zu *keiner harmoniſchen Auffaſſung* der Tranſzendentalien gekommen ſei. Dieſe Anſicht kann dadurch entſtanden ſein, daß Sch. ſich lediglich auf Texte der Summa Theologiae beruft und entſcheidende Texte des ungedruckten Kommentars zu de divinis nominibus ihm nicht zugänglich waren. Die Beſchränkung auf die drei Tranſzendentalien unum, verum, bonum in der Summa Theologiae, welche er auf den Einfluß des Alexander Halenſis zurückführt, iſt auch *ſachlich im Rahmen der Gotteslehre* durchaus gerechtfertigt. Wenn auch Albert die Tranſzendentalien in keiner ſeiner Schriften im Zuſammenhang behandelt, ſondern res und aliquid faſt zufällig beſpricht, ſo iſt doch für die Geſchloſſenheit ſeiner Auffaſſung entſcheidend die *Entwicklung der Tranſzendentalien aus dem Seinsbegriff*, wofür unten angeführte Stellen beſonders des ungedruckten Kommentars zu de divinis nominibus und die ſehr deutliche Stelle der S. Th. I, qu. 28 zeugen.

„nobis nihil notum est penitus, nisi ens ipsum ens esse supponamus[8]." Von dieſem erſten Begriffe des Seins laſſen ſich nun die andern tranſzendentalen Begriffe ableiten[9], je nachdem das Sein betrachtet wird. Auf zweifache Weiſe kann man das Sein betrachten; man kann es einmal abſolut, ohne Bezug auf irgend etwas anderes außer ihm oder in ihm nehmen, oder man kann es betrachten hinſichtlich ſeiner Beziehung auf etwas anderes, hier hinſichtlich ſeiner Beziehung auf das ihm immanente Prinzip, die Form[10]. Die abſolute Betrachtung des Seins ermöglicht eine poſitive Ausſage, die einfache Behauptung des Seins: das Sein hat Daſein. Damit iſt die Aktuierung durch die Weſensform ausgeſagt, denn der „actus" der „essentia" iſt das exiſtierende Seiende: „essentia enim est, cujus actus est esse[11]." Albert meint ſogar im Begriffe „ens" die Form ausgedrückt zu finden, inſofern ſie das Daſein verleiht: „nomen ergo entis est formae per hoc quod dat esse[12]." Das „ens in actu" iſt nun nichts weiter als die dingliche Subſtanz, *res*. Der Begriff res faßt das Sein abſolut, ohne Bezug auf ein Etwas. Gerade dadurch, daß der Begriff „res" abſolut zu nehmen iſt, daß er keinerlei Relation anzeigt, unterſcheidet er ſich vom Begriffe des Zeichens, das immer etwas von ihm real Verſchiedenes anzeigt[13]. Jedes „ens in actu" iſt alſo eine dingliche Subſtanz. Der Begriff „ens" abſolut genommen deckt ſich demnach nach Inhalt und Umfang mit dem ebenſo abſolut zu nehmenden Begriff „res". Beide beſagen nämlich nichts anderes als einfaches Seinhaben. Die Begriffe ens und res ſind mithin synonym. Wie ens ſo iſt auch res daher ein erſter Begriff, „prima conceptio intellectus[14]."

2. Die abſolute Poſition des ens, bezw. der dinglichen Subſtanz, res, zieht nun in der weiteren gedanklichen Verarbeitung des Seinsbegriffes

[8] Met. 5, 1, 11; B. 6, 293 b. — In I Sent. d. 8, a. 1; B. 25, 222 a: ens est primum cadens in nostrum intellectum.

[9] S. Th. I, qu. 28; B. 31, 289 a: primus intellectus est entis, circa quem ut modi quidam ponuntur intellectus aliorum, scilicet unius, veri, et boni. Est enim primum ens ut objectum est.

[10] Ibidem: esse autem entis potest accipi ut absolutum, aut relatum ad ipsius esse principium. Si accipitur ut absolutum: tunc est intellectus esse et entis.

[11] In I Sent. d. 2, a. 19; B. 25, 77 b.

[12] Met. 4, 1, 4; B. 6, 209 a.

[13] In I Sent., d. 1, a. 6; B, 25, 20 b; Absolutum autem vocatur hic res: eo quod intentio nominis rei non dicit relationem ad aliquid . . . Res autem absoluto intellectu accipitur a ratione signi . . .

[14] De divinis nominibus, Clm 6909, f. 153 Va: entitas rei, secundum quod in se consideratur res per eam esse habens, prout est prima concepcio intellectus.

eine Negation nach ſich: es wird vom ens in actu, von der dinglichen Subſtanz, das Geteiltſein verneint, das Ungeteiltſein behauptet: „supra id quod res est non addit unum nisi indivisionem [15].“ Demnach beſteht der Satz zu Recht: ens est unum. Die Negation des Ungeteiltſeins betrachtet Albert als eine Wirkung der Form, an der er zwei Akte unterſcheidet. Daß ſie das Sein verleiht, iſt der erſte Akt der Form; ihr zweiter Akt (der nur virtuell von dem erſten zu unterſcheiden iſt), iſt der, daß ſie die Materie beſtimmt, „terminat materiam“, und dadurch das formierte Etwas zu einem einheitlichen macht: „secundum autem quod terminat, facit indiuisum in se et diuisum ab aliis et sic facit unum“ (Clm 6909, f. 307Ra). Folgt dem erſten Akt das „Seinhaben“, ſo dem zweiten das „In-ſich-Ungeteiltſein“. Durch dieſen zweiten Akt iſt nach Albert bereits eine Relation des Seienden zu ſeinem Formprinzip gegeben: „secundum actum proprium formalis principii [16].“ Es iſt nun klar, daß durch dieſen „zweiten Akt“, der mit der Seinsgebung zugleich geſetzt iſt, an der Natur des ens nichts geändert wird; die Negation als ſolche iſt nur durch die Tätigkeit des Intellekts, nicht aber in der Natur gegeben, wie Albert im Kommentar zu de divinis nominibus hervorhebt; geändert hat ſich nur die Bezeichnungsweiſe, der modus significandi. Sagt man vom ens das unum aus, ſo iſt der *Sache* nach nur behauptet, daß jedes ens eine Einheit ſei. Der Sache nach, secundum supposita, ſind ens und unum identiſch. Der Sache nach ſind mithin ens und unum vertauſchbar, und es gilt der Satz „ens et unum convertuntur secundum supposita“. Aber die *Begriffe* ens und unum decken ſich nicht mehr: während der Begriff des „ens“ nichts weiter ausſagt als das ſchlichte Seinhaben, hat der Begriff des unum *darüber hinaus* noch das Ungeteiltſein zum Inhalt. Demnach gilt hinſichtlich der Begriffe ens und unum der Satz: „unum addit supra ens secundum intentionem (scil. indivisionem).“ Wenn der erſte Akt der Form der ſeinsgebende iſt, ſo geht das „esse“ demnach (begrifflich) dem „unum esse“ voran, d. h. das unum esse iſt eine Folge des Seins [17].

---

[15] In I Sent. d. 2, a. 19, ad 1; B. 25, 78 a.

[16] S. Th. qu. 28; B. 31, 289 a.

[17] De div. nom. Clm. 6909, f. 307Ra: dicendum, quod unum et ens conuertuntur secundum supposita, hoc est quia quidquid est ens est eciam unum, sed unum addit supra ens secundum racionem et racio illa est secundum modum significandi, quia aliter iste non possunt habere raciones. modus autem significandi, quem addit unum supra ens, fundatur in negacione. importat enim unum aliquid indiuisum in se et diuisum ab aliis, quod non importatur per ens. sed hec negacio consequitur ex actu forme inquan-

3. Der zweite Akt der Form, durch den das ens als unum beſtimmt wird, vollzieht durch dieſe Beſtimmung auch die Trennung des ens von jedem anderen Seienden: „facit indiuisum in se et diuisum ab aliis.“ In der Summa Theologiae hebt Albert dieſe trennende, unterſcheidende Folge als den zweiten Akt der Form allein hervor: „secundus (actus formae) est quod discernit rem et facit discretam ab aliis[18]“. Das ſo von anderen Dingen unterſchiedene Ding wird in Hinſicht auf die von ihm unterſchiedenen Dinge ein „Etwas“, aliquid, genannt. Jedes daſeiende Sein, jedes ens in actu, iſt ein ſolches aliquid. Der ſeienden Dinge gibt es aber unendlich viele, und von einem jeden von ihnen gilt, es ſei ein ens, ſei res, ſei unum und aliquid. Dieſe Begriffe nennt Albert aus ſolchem Grunde deshalb „unendliche Begriffe“: „infiniti autem termini sunt res, unum, aliquid, ens[19].“

4. Die weitere Betrachtung des Seienden in ſeiner Beziehung auf ſein ihm innewohnendes Prinzip, die Form, führt zur Bildung der beiden letzten Tranſzendentalien, des verum und bonum. Durch die Form iſt das Ding, was es iſt; die Form iſt ſowohl Prinzip des Daſeins, als auch die Weſenheit des Dinges. Ein jedes Etwas iſt alſo durch die Form nicht nur zum Daſein, ſondern auch zum „Soſein“ beſtimmt. Die Form eines ens in actu zeigt mithin ſowohl ſein Daſein als auch ſein Soſein an: „dicendum, quod unumquodque declaratiuum est esse sui per suam formam siue per id, quod essencialiter est[20].“ „Seinhaben“ iſt demnach ſo viel wie „Formhaben“, formiert ſein, denn es gibt kein Seiendes, das nicht auch

tum est terminus. habet enim forma duos actus; eadem enim est, que dat esse et terminat materiam, et secundum quod dat esse facit ens; secundum autem quod terminat, facit indiuisum in se et diuisum ab aliis, et sic facit unum, et quia terminare est posterior actus et dare esse principalior forme, ideo unum consequitur esse. — Vgl. ibid. f. 118Ra — ibidem f. 153Rb: (unus modus significandi) fundatur super negacionem, et hic non ponit aliquid in re sed tantum in racione. est enim negacio racionis et non naturae, et hunc modum addit unum supra ens. est enim unum indiuisum in se, et diuisum ab aliis, quia hoc idem est, quod ipsum non esse alia. — Met. 4. 1, 4; B. 6, 209 a: forma autem duo facit per suam essentiam . . . unum quidem, quia dat esse per hoc quod est actus; alterum autem est quod terminat per hoc quod est terminus entis: terminat autem per hoc quod facit indivisum in se ab aliis divisum. — S. Th. qu. 24, m. 2; B. 31, 199 a.

[18] S. Th. I, qu. 62, B. 31, 638 b.

[19] S. Th. I, qu. 24, m. 3; B. 31, 203 b.

[20] Summa de bono, qu. 1, a. 4, p. 3.— Die hier aus der ungedruckten S. de bono beigebrachten Belege ſind einer Textſyntheſe der 1. Quaestion entnommen, die aus dem Cod. G. B. 79 des Kölner Stadtarchivs und dem Cod. Class. IV n. 10 der Biblioteca nazionale zu Venedig angefertigt iſt und die der Unterſuchung über Alberts Lehre vom Guten und höchſten Gut beigegeben werden ſoll.

Form beſitzt. Nun iſt es klar, daß jedes Seiende das beſtimmte Soſein beſitzt, welches durch die Form angezeigt wird, oder m. a. W. das exiſtierende Seiende ſtimmt mit ſeiner Form überein. Dieſe „Übereinſtimmung" des Seienden mit ſeiner ihm innewohnenden und untrennbar mit ihm verbundenen Form läßt ſich als „wahr" (verum) bezeichnen. Daß auch hier nur ein modus significandi vorliegt, durch den die Natur des ens in keiner Weiſe geändert wird, leuchtet ein. Das, was als „wahr" bezeichnet wird, iſt nichts anderes als das ens in actu. So ſagt man z. B. „wahres Gold" und meint damit, daß dasjenige, was als Gold bezeichnet wird, die Natur des Goldes ohne Miſchung etwa mit einem anderen Metall hat [21]. Es iſt demnach das tranſzendentale verum ſachlich identiſch mit dem ens in actu und daher vertauſchbar, und es gilt der Satz: „ens et verum convertuntur secundum supposita." Aber die Begriffsinhalte decken ſich auch hier nicht: es fügt der Begriff des „verum" zum Begriff des ens als des einfachen Seinhaben die Relation auf die Form hinzu. Das verum enthält folglich über das einfache Seinhaben hinaus das „Soſeinhaben", „quo discernitur (ens) in esse" [22]. Es gilt folglich der Satz: „verum addit supra ens secundum intentionem, scil. relationem ad formam [23]." Es gilt aber auch der Satz: „verum est id quod est" abſolut und hat folglich allgemeine Gültigkeit [24].

5. Durch die Form wird die Potenz in den Akt übergeführt: „quamcumque potenciam facit esse actu [25]." Dieſe Aktuierung iſt aber Bewegung, Bewegung der Potenz zum Akt, Vollendung. Man kann nach Albert ſogar

---

[21] In I Sent, d. 8; a. 1; B. 25. 221 b: dicitur verum idem quod extraneae naturae impermixtum . . . eo modo quo dicimus verum aurum cupro non permixtum.

[22] S. Th. I, qu. 28; B. 31, 289 a: Si vero referatur (ens) ad actum consequentem formalis principii, intellectus consequens est, quo discernitur in esse. Et iste est intellectus veri.

[23] Summa de bono qu. 1, a. 4, p. 1: uerum conuertitur cum ente secundum supposita et addit supra intencionem entis relacionem ad actum, qui est forma, si forma ampliato nomine accipitur ad omne illud, quod quamcumque potenciam facit esse actu, et tamen est indiuisum ab illa. — ibidem a. 4, p. 3: dicendum quod est declaratiuum esse uel id, quod est . . . cum ente conuertitur secundum supposita. secundum intenciones autem hoc nomen ens est prius ad uerum, uerum enim semper addit supra ens relacionem ad formam siue ad id, quo est res formaliter.

[24] S. Th. I, qu. 25, m. 2; B. 31, 208 b: dicendum, quod cum dicitur „Verum est id, quod est", definitio data est de veritate rei et essendi absolute: et quoad haec vera et generalis est.

[25] S. de bono qu. 1, a. 4, p. 1; s. Anm. [23].

ſagen, die Bewegung ſei der Akt der Potenz[26]. Die Potenz ſelbſt, die Materie, iſt dadurch Potenz, daß ſie der Form entbehrt. Weil die Materie nur Daſein durch die Verbindung mit der Form gewinnt[27], eigentlich alſo mit der Form verbunden ſein ſollte, ſo iſt die Potentialität ein normwidriger Zuſtand. Es fehlt der Materie das, was ſie zum Daſein haben ſollte: ſie iſt der Form „beraubt". Dieſe „privatio formae" iſt nach Albert die Urſache der Potentialität[28], und wenn man einen Unterſchied zwiſchen der „privatio" und der Materie (deren ganzes Weſen „Potenzſein" iſt) finden will, ſo iſt es der, daß die Materie von ſich aus eigentlich Daſein hätte, und daß dieſes Daſein, actu esse, wegen der Beraubung ihr fehlt[29]. Deswegen iſt aber die Materie mehr als bloße Möglichkeit zur Form, ſie iſt eine Geeignetheit zur Form, aptitudo, welche die „geraubte Form" gleichſam in ihr zurückgelaſſen hat[30].

Der Übergang von der Potenz zum Akt iſt Bewegung der Materie zur Form. Wenn nun die Bewegung, oder das Werden, nur um eines Zieles willen geſchieht[31], ſo iſt die Form das Ziel des Werdens, das Ziel der Bewegung der Materie. Dieſes Zielſein der Form nennt Albert ihren dritten Akt, der wiederum nur eine gedankliche Unterſcheidung beſagt[32].

Die Bewegung der Materie zur Form iſt nun nicht bloß eine paſſive. Weil ſie eigentlich von ſich aus Daſein haben ſollte, deshalb *begehrt* ſie nach der Form, der ſie beraubt iſt[33]. Alle Bewegung nämlich geſchieht aus

[26] Phys. 3, 1, 5; B. 3, 193 a: motus est perfectio eorum quae natura sunt inquantum sunt in potentia, et non inquantum sunt in actu. — ibid. 193 b: oportet, quod motus sit actus rerum naturalium inquantum sunt potentia et non actu.

[27] Eth. 1, 5, 12 ;B. 7, 73 a: Materia autem ad esse indiget forma, sine qua non est in actu.

[28] In II Sent. d. 1, a. 4; B. 27, 14 b: Quia apud me omnis potentiae causa est privatio, et quod non subjacet privationi aliquo modo, ibi nulla est potentia; et quantum subjacet privationi, tantum habet de potentia et non plus.

[29] Phys. 1, 3, 16; B. 3, 86 a: Differentia autem materiae et privationis cognoscitur in hoc, quod materia de se habet esse, et quod non esse accidit ei ex privatione in quantum est immixta privationi.

[30] Phys. 1, 3, 9; B. 3, 64 a: Sciendum quod . . . privatio nihil ponit: et tamen non est reducibilis in omnino nihil, eo quod relinquit aptitudinem in subjecto, gratia cujus efficitur principium motus. — Vgl. ibid. 1, 3, 16; 85.

[31] Phys. 2, 2, 22; B. 3, 159 a: . . . (finis), cujus causa fit omne, quod fit. — Met. 5, 4, 1; B. 6, 344 b: finis est ultimum, cujus causa fit omne, quod fit. — Phys. 2, 2, 22; B. 3, 159 a: finis secundum rationem nobilis et digni non est nisi in mobilibus.

[32] S. Th. I, qu. 62; B. 31, 638 b: Tertius (actus) est, quod forma finis est.

[33] Phys. 1, 3, 16; B. 3, 86 b f: Materia per hoc, quod est immixta privationi, nata est appetere ipsam formam. Si enim non esset privato in materia, non esset nata appetere formam.

einem Bedürfnis[34]. Dasjenige nun, was erſtrebt wird, was ein Ziel des Strebens iſt, nennt man ein Gut, denn nur um eines Gutes willen wird das Begehren, das Streben, bewegt: „Nullus autem appetitus movetur nisi propter aliquod bonum[35].“

Wenn die Form alſo Ziel des Strebens der Materie iſt und nach Albert durch ihren dritten Akt, ihr Zielſein, „inclinat unumquodque in proprii et naturalis appetitus finem“[36], ſo iſt das Streben nach der Verbindung mit der Form, nach dem actu esse, das Streben nach einem Gut; das erreichte Ziel, die Verbindung mit der Form, iſt mithin das „Gut-ſein“ des Dinges, und mit Rückſicht auf dieſe Relation des ens zur Form als dem Ziele heißt das ens ein bonum. Die Analyſe des Begriffes „bonum“ ergibt mithin die Relation des Seinhabenden zum Ziele: „bonum autem resoluere est ad ens relatum ad finem[37].“ Wiederum iſt an der Natur des ens actu nichts geändert: ens und bonum ſind ſachlich identiſch und können vertauſcht werden, nicht aber decken ſich die Begriffe: „bonum et ens conuertuntur secundum supposita et non secundum intenciones[38].“ Der Begriff des bonum enthält mehr als das einfache Seinhaben, er enthält die Relation des ens auf die Form als Ziel, und es gilt der Satz: „bonum addit super ens relationem ad finem[39].“ Auch das Gute folgt ſomit dem Sein: „bonum autem generale est consequens ens[40].“

6. Auf Grund der ſachlichen Identität zwiſchen dem ens und ſeinen tranſzendentalen Beſtimmungen wurde oben die Vertauſchbarkeit des ens mit den Tranſzendentalien „secundum supposita“ feſtgeſtellt. Dieſe ſachliche Identität iſt der Grund für einige Sätze, die nach dem Vorbilde des Boetius in der Scholaſtik Hausrecht gewonnen haben und hier noch zu beſprechen ſind. Durch ſeine Natur (entitas), ſeine Form, iſt das ens ein unum; zu dieſer Natur iſt durch den Begriff des unum nichts hinzugefügt.

---

[34] S. Th. II, qu. 4, m. 2, a. 2; B. 32, 85 a: omnis enim motus propter indigentiam est.

[35] Eth. 1, 3, 4; B. 7, 35 a.

[36] S. Th. I, qu. 62; B. 31, 638 b.

[37] S. de bono qu. 1. a. 3, p. 1.

[38] De div. nom. Clm. 6909, f. 127Va. — S. de bono a. 3, p. 1: considerantur bonum et ens scilicet secundum supposita, ut scilicet consideretur id quod est ens, et id quod est bonum, tunc bonum et ens conuertuntur.

[39] In II Sent. d. 36, a. 7; B. 27, 593 b: bonum per essentiam est idem bonum quod convertitur cum ente inquantum est, et non addit super ens nisi relationem ad finem. — S. Theol. I, qu. 28, B. 31, 289 a: Si autem (ens) referatur ad principium finale: tunc est intellectus boni.

[40] S. de bono qu. 1, a. 3, p. 2.

Vielmehr ist jedes Seiende dadurch, daß es ein Seiendes ist, ein einheitliches Ding. Seine Einheit ist folglich seiner Natur identisch[41]. In der Sprache der Schule würde dieser Sachverhalt auszudrücken sein: „omne ens inquantum ens est unum." Aus dem gleichen Grunde gilt dieser Satz für alle Transzendentalien, denn die transzendentalen Bestimmungen sind in jedem Seienden aufzufinden, ja es kann nicht einmal ein Seiendes gedacht werden, ohne daß sogleich die Transzendentalien sich ergeben würden[42]. Aus gleichem Grunde gibt es kein Seiendes, was nicht auch wahr ist[43]. Auch die transzendentale Wahrheit ist gleich der Natur des Dinges (entitas rei), und durch eben diese Natur ist das Ding in Wahrheit das, was es ist: „veritas est entitas, qua res vera est," und daher gilt: „verum est id, quod vere est[44]." „Wahres Gold" heißt demnach jenes Etwas, das die Natur des Goldes ohne jede fremde Beimischung hat[45].

Auch die „bonitas rei", sein Gutsein, ist gleich der Natur des Dinges, wie dessen veritas und unitas. Nur die Bezeichnungsweise ist eine andere[46]. Mit der Aktuierung durch die Form ist die Relation zum Ziel sogleich gegeben; das transzendentale bonum folgt daher der Natur des Dinges, folgt dem Sein[47]. Demnach gibt es kein Seiendes, das nicht in diesem transzendentalen Sinne „gut" ist: „in omnibus entibus est bonum[48]." Auf diese sachliche Identität zwischen ens und bonum hin gilt

---

[41] Met. 4, 1, 5; B. 6, 210 b: ens et unum sunt una et eadem natura: et uniuscujusque rei vera entitas est ejusdem rei vera unitas.

[42] S. Th. I, qu. 28; B. 31, 289 a: Et quia ista quatuor (ens, unum, verum, bonum) in omni sunt, quod est, et in causa, et in causato, et in universali, et in particulari, nec potest aliquid intelligi esse nisi statim occurrant ista quatuor inesse ipsi . . .

[43] Ibidem: Et per eandem rationem non est aliquid existentium quod non participet vero.

[44] In I Sent. d. 46, a. 11; B. 26, 444 a. — Met. 5, 1, 11; B. 6, 294 b: (veritas) in ipsa re extra animam et extra sermonem accepta: et sic veritas rei ipsa entitas, quam habet ex sui perfectione.

[45] Vgl. oben Anm. [21]. — S. Th. I, qu. 19, m. 1; B. 31, 126 a: Vere et proprie esse dicitur, ita quod proprie referatur ad ens, sive ad id quod est, et referatur vere ad esse. Et tunc vere esse est, quod simpliciter esse est, et quod nihil umquam habuit, vel habet, vel habebit de non esse admixtum: sicut verum aurum dicitur, quod nihil alienae naturae habet admixtum.

[46] De divin. nom. Clm. 6909, f. 153 Rb: bonum non addit rem aliquam supra ens, unde bonitas rei est essencia sua et huiusmodi sunt ueritas et unitas, sed addunt tantum modum significandi. unde bonitas est essencia sub alia racione significandi.

[47] In II Sent. d. 34, a. 5; B. 27, 558 a: (bonum) consequitur omnem naturam inquantum est natura.

[48] De div. nom. Clm. 6909, f. 153 Vb

demnach die Sentenz: „omne ens inquantum ens est bonum," und ſie beſagt, daß alles Seiende als Seiendes das erſtrebte Ziel, die Form, erreicht hat und darum „gut", bonum, iſt. Dieſer Satz betrachtet nicht die *Begriffe* ens und bonum, ſondern lediglich die den Begriffen zugrunde liegenden Supposita [49].

Wenn alles Seiende, ſoweit es ſeiend iſt, gut iſt (oder unum, oder verum), ſo iſt auch das Unvollkommene inſoweit unum, verum oder bonum, als es Sein beſitzt. In einer Legierung aus Gold und Kupfer, die niemals „wahres Gold" heißen kann, iſt doch ſoviel „wahres Gold", als Gold in der Miſchung iſt. Wenn auch das Unvollkommene das Ziel, die Form, nicht ſo erreicht hat, daß es „vollkommen", perfectum, heißen kann, ſo iſt doch eine Relation zum Ziel vorhanden, ſoweit das Unvollkommene Sein beſitzt, alſo auch ein Gutſein des Unvollkommenen. Das Unvollkommene iſt in Potenz zu einer höheren Vollkommenheit und auf Grund der „privatio" im Streben zu ihr. Das iſt aber ſchon gleichbedeutend mit einem „Anfangen des Vollkommenen und Guten" [50].

7. Die ſachliche Identität zwiſchen dem ens und ſeinen tranſzendentalen Beſtimmungen erlaubt noch eine weitere Folgerung. Wenn nämlich jedes Tranſzendentale ſachlich mit dem ens vertauſcht werden kann, ſo ſind die Tranſzendentalien secundum supposita, wie ſich verſteht, auch unter ſich vertauſchbar. Es läßt ſich daher ſowohl ſagen: „unum inquantum unum est verum," als auch: „verum inquantum verum est bonum", als auch „bonum inquantum bonum est unum (vel verum)" [51]. Daß dieſes nicht auch für die Begriffsinhalte gilt, braucht nicht beſonders dargetan zu werden.

8. Die Tranſzendentalien, die secundum supposita identiſch ſind, ſind hinſichtlich ihrer Begriffe verſchieden. Es war gezeigt, daß jedes Tran-

[49] Ibidem 153 Rb: dicuntur omnia esse bona inquantum sunt, quia ad esse sequitur esse bonum. — In I. Sent. d. 1, a. 20; B. 25, 45 b: Dicendum, quod bonum et ens dupliciter considerari possunt, scilicet secundum suas intentiones vel secundum sua supposita. Si considerentur secundum suas intentiones, tunc non convertuntur, nec erit verum quod omne quod est, inquantum est, bonum est.

[50] S. Th. I, qu. 26, m. 1, a. 2, p. 1; B. 31, 236 a: imperfectum autem aliquid secundum inchoationem habet perfecti et boni.

[51] In I Sent. d. 3, a. 15; B. 25, 108 b: dicendum quod unum, verum, bonum, licet convertantur secundum supposita, non tamen convertuntur secundum intentiones nominum. — Ibid. d. 46, a. 13; B. 26, 447 b: sine praejudicio potest dici, quod ista quatuor convertuntur concretive sumpta, scilicet ens, unum, verum, bonum, in recto, scilicet quod est ens est bonum, et verum, et unum, et sic de omnibus. — S. de bono qu. 1, a. 4, p. 3: uerum conuertitur cum bono. — S. Th. I, qu. 28; B. 31, 289 a.

ſzendentale ſeinem Begriffe nach zum Seinsbegriff einen neuen Inhalt hinzufügt. Man kann dieſe tranſzendentalen Begriffe hinſichtlich ihres Verhältniſſes zueinander einer Betrachtung unterziehen. Der an Inhalt leerſte, darum der einfachſte Begriff iſt der Seinsbegriff. Er kann nicht auf einen anderen Begriff zurückgeführt werden, der etwa noch vor ihm gedacht werden müßte: „intencio enim entis est intencio simplicissimi, quod non est resoluere ad aliquid, quod est ante ipsum secundum rationem[52]." Als der einfachſte Begriff wird er von den übrigen tranſzendentalen Begriffen vorausgeſetzt; auf ihn werden ſie zurückgeführt. So iſt zwar ein jedes Seiende eine Einheit: „quidquid est ens est eciam unum"[53], und es gibt folglich kein Seiendes, das nicht auch unum wäre: der Begriff des unum ſetzt aber den Seinsbegriff voraus. Denn das begrifflich Erſte iſt der ſeinsgebende Akt der Form, dem begrifflich als zweiter Akt die Beſtimmung der Materie, aus der das Ungeteiltſein hervorgeht, folgt[54]. Der Begriff des unum ſteht demnach in der Reihe der tranſzendentalen Begriffe dem Seinsbegriff am nächſten, denn „terminare id quod est" iſt ein der Form als dem ſeinsgebenden Prinzip eigentümlicher Akt, weil durch die Seinsgebung die Materie, die Möglichlichkeit, „terminatur", zur eindeutigen Wirklichkeit beſtimmt wird. Dadurch aber wird ſie zum In-ſich-Ungeteiltſein beſtimmt und von allem anderen Seienden unterſchieden, wird alſo zum „unum" beſtimmt[55].

Es folgt ferner, daß der tranſzendentale Begriff des unum, der das zur Einheit beſtimmte Sein zum Inhalte hat, auch dem tranſzendentalen Begriffe des Wahren vorangeht. Denn das unum betrachtet das Sein noch nach der Form als dem *ſeinsgebenden* Prinzip, während der tranſzendentale Begriff des Wahren die Relation des Seienden zur Form „secundum actum consequentem", inſofern ſie das „Soſein" verleiht, zum Gegenſtande hat. Der Begriff des Wahren, der zum Seinhaben die Relation des Seienden auf ſeine Form hinzufügt, ſetzt alſo den Seinsbegriff voraus, ſetzt mit ihm auch den Begriff des unum voraus. Denn der ſeinsgebende

---

[52] S. de bono, qu. 1, a. 3, p. 1.

[53] De div. nom. Clm. 6909, f. 307Ra.

[54] Ibidem: terminare (materiam) est posterior actus et dare esse principalior forme, ideo unum consequitur esse.

[55] S. Th. I, qu. 28; B. 31, 289 a: proprius enim actus principii formalis est terminare id quod est: terminatum autem esse indivisum est in se et ab aliis divisum per hoc ipsum, quod in esse terminatum est. Et sic patet, quod proximus intellectus ad ens, est intellectus unius.

und zur Wirklichkeit beſtimmende Akt der Form als der ihr eigentümliche bildet die Grundlage des „Soſeins“ des Dinges[56].

Der letzte der tranſzendentalen Begriffe, das bonum, ſetzt nicht nur den Seinsbegriff[57], ſondern auch die übrigen tranſzendentalen Begriffe voraus. So geht ihm auch der Begriff des Wahren voran, denn der Zielbegriff iſt aus dem Formbegriff abgeleitet, wie oben dargetan. Begrifflich iſt mithin die Relation des Seienden zur Form früher als die Relation des Seienden zum Ziel[58].

9. Erſte Begriffe, primae intentiones, nennt mit Ariſtoteles die Scholaſtik die Kategorien (Prädikamente). Erſte Begriffe ſind auch die tranſzendentalen Beſtimmungen. Wie jene, ſo gehen auch ſie unmittelbar auf den Seinsbegriff zurück. Von jedem ens in actu müſſen die Tranſzendentalien ausgeſagt werden: „Dicendum, quod sicut ens, unum et verum, eo quod primae intentiones sunt, nec uno genere, nec una differentia dictae, de entibus omnibus necesse est multipliciter dici[59].“ Denn ſie bezeichnen alle ein und dasſelbe Suppositum, wenn auch in verſchiedener Weiſe. Und darum greifen die Tranſzendentalien wie das ihnen zugrunde liegende ſubſtantiale Sein auf alle Kategorien über. So viele „genera entis“ es alſo gibt, ſo viele „genera unius, veri vel boni“ gibt es[60].

10. Eben darum kann man von den Tranſzendentalien (wie von allen erſten Begriffen) auch keine (metaphyſiſche) Definition geben. Die metaphyſiſche Definition geht auf die Beſtimmung des genus proximum und der differentia specifica aus, um dadurch das Weſen des Definiendum in ſeiner Ganzheit zu erfaſſen[61]. Aber gerade dieſe Forderung iſt bei den erſten Begriffen unerfüllbar; es iſt bei ihnen weder ein genus proximum

---

[56] S. de bono, qu. 1, a. 4, p. 3: secundum autem intenciones hoc nomen ens est prius ad uerum.

[57] Ibidem qu. 1, a. 3, p. 1: omnes enim prime raciones procedunt considerando bonum et ens secundum suas proprias intenciones et hoc modo bene concedimus quod non conuertuntur, sed ens est prius bono. Ibid., a. 1: intencio entis est ante intencionem boni.

[58] Se de bono qu. 1, a. 4, p. 3: uerum secundum intencionem est prius bono.

[59] S. Th. I, qu. 26, m. 1, a. 1; B. 31, 231 a.

[60] Met. 10, 1, 7; B. 6, 559 b: Quia vero unum et ens significant idem licet modo diverso, ideo utrumque istorum sequitur et circuit omnes categorias. — S. Th. II, qu. 1; B. 32, 6 b: bonum . . . non est in genere uno, secundum quod unum genus facit una coordinatio praedicabilium: sed (est) in omni genere, ita quod bonum in substantia est substantia, et in qualitate qualitas, et in quantitate quantitas, et sic de aliis.

[61] Dieſe Definition nennt Albert „diffinitio logica“: Summa de creaturis II, qu. 4, a. 6; B. 35, 55 b: Logica (diffinitio) est, quae sumitur a forma totius, quae praedicabilis est de toto, sicut genus, differentia et species.

noch eine differentia specifica feſtzuſtellen. Das Sein iſt in der begrifflichen Analyſe das Letzte, was aufgefunden wird[62], und es gibt keinen früheren Begriff, auf den der Seinsbegriff zurückgeführt werden könnte, wie im Voraufgehenden ſchon bemerkt iſt. Und wenn alle Erkenntnis das Sein vorausſetzt, ohne welches es keine Erkenntnis gibt[63], ſo muß notwendig in jedem Definitionsverſuch das Definiendum wieder erſcheinen. Das gleiche gilt von allen tranſzendentalen als erſten Begriffen[64]: ſind ſie eine notwendige Folge des Seins, ſo iſt auch bei ihnen kein genus proximum, keine differentia specifica aufzuzeigen, und in jedem Verſuch einer Definition würde das Definierte wieder auftreten, denn von jedem Seienden werden die Tranſzendentalien ausgeſagt. Darum gibt es keine eigentliche Definition eines tranſzendentalen Begriffes, und wenn etwa vom bonum geſagt wird, es ſei das, wonach alles ſtrebt, ſo iſt das nur eine Art von „Aufweis", assignatio[65], des Guten.

11. Im engſten Anſchluß an den Seinsbegriff entwickelt Albert, wie gezeigt iſt, ſeine Tranſzendentalienlehre. Wenn Thomas das tranſzendentale verum als das cognoscibile, das tranſzendentale bonum als das appetibile anſpricht, beide alſo zur erkennenden und wollenden Subſtanz in Bezug ſetzt[66], ſo beſchränkt ſich Albert in der Begründung des tranſzendentalen Charakters des verum und bonum auf die Relation des ens zu ſeiner Form, die zugleich Ziel iſt. Alles Seiende aber iſt als Wirkung der höchſten Urſache, des Seins ſchlechthin, des „actus purus", vorgebildet in dem Intellekt des Schöpfers[67]. Ihre letzte Begründung finden mithin die Tranſzendentalien, zumal verum und bonum, in den vorbildlichen Ideen im Geiſte Gottes, den formae exemplares. Die veritas rerum partizipiert an der

---

[62] In I Sent. d. 3, a. 1; B. 25, 92 b: intellectus resolvens stat in ente quod est ultimum resolutione.

[63] S. o. Anm. [8].

[64] Met. 3, 2, 11; B. 6, 162 b: unum et ens, quae sunt primi intellectus. — S. Th. I, qu. 26, a. 1; B. 31, 231 a (oben Anm. [50]).

[65] S. de bono qu. 1. a. 1: Ad aliud autem, quod obicitur quod bonum non sit diffinibile, dicendum, quod non habet diffinicionem proprie sumptam, sed tamen potest habere assignacionem.

[66] Thomas, S. Th. I, qu. 16, a. 3; a. 4.

[67] Albertus, S. Th. I, qu. 54; B. 31, 552 b: Deus est efficiens causa omnium per intellectum agentum universaliter: quia ipse est primus intellectus, cujus solius est omnino et omnimode universaliter agere ... omnis intellectus movet ad formam, quae est in ipso ... cum Deus agat intellectu perfectissimo, oportet quod intellectus ejus agens exemplar sit omnium actorum: et sic oportet eum esse causam formalem exemplarem.

veritas absoluta, die bonitas rerum an der bonitas absoluta. Der letzte Grund der veritas rerum iſt ſomit die Annäherung der entia an die forma exemplaris oder die Übereinſtimmung mit ihr, inſofern die forma exemplaris identiſch mit dem Schöpfer, causa prima, iſt. Die forma exemplaris iſt aber auch finis ultimus, letztes Strebensziel des appetitus naturalis der Dinge. Mithin iſt ſie das höchſte Gut, und in der Annäherung an dieſes letzte Ziel iſt das Gutſein der Dinge letztlich zu finden. Von hier aus iſt nur ein Schritt zu der weiteren Folgerung, die das tranſzendentale verum und bonum in Bezug ſetzt zum geſchaffenen Intellekt und Willen, es als cognoscibile und appetibile erklärt.

Dieſe wenigen Hinweiſe[68] auf die weitere Ausgeſtaltung der Tranſzendentalienlehre durch Albert müſſen hier genügen. Ihre eingehende Ausführung würde über die urſprüngliche Aufgabe dieſes Aufſatzes hinausgehen; ſie umrißweiſe anzudeuten ſchien die Rückſicht auf die heutige Geſtalt der Lehre in der ſcholaſtiſchen Philoſophie zu gebieten. Daß aber Alberts Lehre von den Tranſzendentalien der Geſchloſſenheit und des einheitlichen Zuſammenhangs nicht entbehrt, daß ſeine Begründungen bedeutenden Scharfſinn und ſyſtematiſchen Blick zumal in der Auswertung des Gedankens vom höchſten Gut verraten, das lehren, ſo wird man zugeben müſſen, unzweideutig die Texte.

---

[68] Eingehende Darlegungen in der oben erwähnten Unterſuchung des Vf.

JAVELLUS COMME EXÉGÈTE DE S. THOMAS DANS LA QUESTION DE LA RELATION FINIE

Par N. Balthasar,
Professeur à l'université de Louvain, Belgique

Javellus, l'adversaire bien connu du scotiste Trombeta, ecrivait au début du 16ème siècle. Il suit la thèse de Hervé de Nédellec au sujet de la réalité des relations finies; il prétend qu'elle traduit la pensée authentique d'Aristote, d'Averroès, de S. Thomas. Le but de ces pages est de montrer que, en ce qui regarde le Docteur angélique, les efforts de Javellus sont vains.

C'est au 5ème livre de son Commentaire de la Métaphysique d'Aristote que cette question est traitée. S. Thomas aurait enseigné que toute relation prédicamentelle est identique réellement à son fondement et que ce fondement est un absolu, soit une substance soit un accident.

S. Thomas réserve couramment le nom de « *relatio* » au prédicament *ad aliquid*, c'est à dire au *rapport à l'autre considéré en tant que terme, sans rien de plus*. Dans son commentaire du De ente et essentia de S. Thomas c. 7. q. 16 Cajetan écrit: « Respectivum ad aliud ut terminum, est id quod formaliter respicit aliud praecise ut terminum ad quem, sicut praedicamentum relationis. In hoc enim differt relatio pertinens ad praedicamentum relationis ab aliis respectibus caeterorum generum, *qui a quibusdam transcendentes vocantur*, quod respectus pertinens ad genus ad aliquid, essentialiter est ad aliud non ut receptivum vel ut causam efficientem aut finalem aut formalem; sed praecise est ad aliud tamquam terminum; unum enim relativorum nec est forma, nec finis, nec efficiens alterius sed terminus. »

Suarez s'exprime de la même manière: « Relatio praedicamentalis dicitur respicere aliud ut pure terminum, quia circa illud nullum aliud munus exercet nisi respiciendi tantum. » Edit. Vivès T. 26 d. 47 s. 4 n. 10. Il attire de plus l'attention sur un texte de S. Thomas (S. Theol. Iª p. q. 28 a. 1) où, contrairement à son habitude, le Docteur angélique emploie *ad aliquid*, *respectus* et même *relatio* pour désigner la tendance intrinsèque de l'être sensible vers son lieu naturel, rapport de puissance opérative à son objet propre, rapport transcendantal et non relation prédicamentelle.

Peut-on en conclure que pour S. Thomas — qu'il s'agisse de relation transcendantale ou prédicamentelle — la réalité de la relation se trouve dans le fondement et que ce fondement est un absolu, un *ad se*?

Manifestement, le cas le plus favorable à l'exégèse de Javellus est celui de la *creatio in creatura, creatio passiva*, dépendance totale dans l'existence, dans l'essence, dans les accidents, à l'égard de la cause créatrice. Dans le *De potentia q. 3. a. 7.* S. Thomas enseigne que Dieu fait que l'être soit, qu'il continue d'être, qu'il puisse agir, qu'il agisse et réalise ainsi sa fin dernière. La perfection qui constitue les créatures en elles-mêmes est celle-là même, semble-t-il, qui les rapporte à Dieu comme à leur cause.

Pourquoi, dès lors, ajouter un accident relatif, un rapport *ad terminum qua talem*? Si le terme est atteint comme cause, pourquoi l'atteindre encore comme terme, sans plus? S. Thomas le fait pourtant et de la façon la plus explicite, en des textes que ne rencontre pas explicitement et directement Javellus. C'est cela même qui condamne sans appel son exégèse.

Pour ne pas nous arrêter ici aux textes de la Somme théologique (q. 44 ème et 45 ème) — nous les examinons *ex professo* ailleurs — citons simplement le *De potentia*, écrit selon toute vraisemblance vers 1266—67.

Dans la question 3, art. 3, nous lisons en réponse à l'objection 2 ème: « Si nomen creaturae accipiamus magis stricte pro eo tantum quod subsistit (quod proprie fit et creatur sicut proprie habet esse), tunc relatio praedicta non est quoddam creatum sicut nec est ens proprie loquendo sed inhaerens. Et *simile est de omnibus accidentibus.*

Ad tertium ibid.: « Illa relatio *accidens est* et secundum esse suum considerata *prout inhaeret subjecto, posterius est quam res creata, sicut accidens subjecto posterius est, quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subjecti.* Si vero consideratur secundum suam rationem prout ex actione agentis innascitur praedicta relatio, sic est quodammodo prior subjecto quae, sicut ipsa divina actio, est ejus causa proxima. »

C'est dans le *De pot. q. 7 a. 9* que la pensée de S. Thomas est la plus nette. Dans la réponse ad 2 um et dans la réponse ad 4 um, il explique comment la relation prédicamentelle ne fait pas double emploi avec le rapport transcendantal du causé à sa cause créatrice: « Ad 2 um dicendum quod relationes ipsae non referuntur ad aliud per alias relationes sed per se ipsas quia essentialiter relationes sunt. Non autem est simile de his quae habent substantiam absolutam; unde non sequitur processus in infinitum. »

« Ad 4 um dicendum quod creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam sicut secundum *causam* relationis; secundum vero relationem ipsam, *formaliter*; sicut aliquid dicitur simile secundum qualitatem causa-

liter, secundum similitudinem *formaliter*; ex hoc enim creatura similis denominatur. »

Ramener au fondement absolu la réalité du relatif, c'est dire que la relation n'est jamais réelle comme relation; ce qu'il y a de réel prétendument en elle, c'est précisément ce qui n'est pas elle. A moins d'affirmer que l'absolu fini n'est qu'incomplètement absolu; qu'il est en soi vraiment relatif. Les notes *ad se, ad aliud qua terminum*, ne seraient dans ce cas, que des vues abstraites, partielles, d'une seule et même réalité à la fois *ad se* et *ad aliud substantialiter distinctum*.

Mais Javellus pose avec S. Thomas que le fondement est absolu. Le *respectus ad* qui s'ajoute au fondement n'est pas réalité relative, mais une formalité non réelle. Cette formalité connote le terme qui est réel et le rattache ainsi au sujet. Seules donc pourront être réelles les relations transcendantales, de puissance à acte, de sujet à objet, de causé à cause. Il n'y aura plus de relations réelles prédicamentelles. C'est pourtant ce que Javellus veut maintenir avec Hervé et Grégoire de Rimini, à l'encontre d'Aureolus et d'Avicenne.

D'ailleurs nous trouvons dans le texte suivant de Javellus la négation *explicite* de la thèse de S. Thomas sur la création passive, relation prédicamentelle. Après avoir distingué de l'accident réel prédicamentel, l'accident simplement logique, le prédicable contingent opposé à la propriété, Javellus affirme que la création passive n'ajoute rien de réel à son fondement absolu: « Accidens sumitur dupliciter; primo ut inhaerens et additum substantiae quales sunt quantitates et qualitates. Secundo ut id quod est extra rationem rei et sine quo res potest intelligi *secundum suam propriam rationem formalem* . . . Licet substantia et *accidens 1o modo* non sint eadem res, stat tamen quod *substantia et accidens 2o modo*, sint *eadem res* . . . Relatio fundata in quantitate vel qualitate est *accidens 1o modo*, quia non distinguitur a fundamento, et est *accidens secundo modo*, quia non est de ratione sui fundamenti; potest enim intelligi quantitas sine aequalitate. *Relatio autem fundata in substantia, ut creatio passiva, est accidens tantum 2o modo, cum non addat aliquod reale super fundamentum.* »

D'après S. Thomas, il est impossible de ramener à la réalité même de la substance finie, la création passive. Ajoutons aux textes déjà cités la réponse ad 7^{um} du *De potentia q. 3 a. 3:* « Id ex quo acquiritur relatio creationis principaliter est res subsistens, a qua differt ipsa creationis relatio

quae et ipsa creatura est, et non principaliter sed quasi secundario sicut quid concreatum. » Il est question d'une réalité et de plus d'une réalité d'ordre secondaire; donc d'un accident *ontologique* et pas d'un accident purement logique, réellement identique à la substance finie, ainsi que le prétend explicitement Javellus.

Dans la réponse ad 5 ^{um} S. Thomas parle de *relatio suppositionis:* relation surajoutée réellement à la substance créée. Comment Javellus a-t-il pu ou ignorer, ou s'il les connaissait, ne pas discuter *directement* des textes aussi clairs? Nous ne le comprenons pas.

En vue d'établir sa thèse il a recours à une discussion *indirecte* de textes qui, non seulement sont susceptibles d'être interprétés dans le sens de la pensée exprimée par S. Thomas dans cette réponse ad 7 ^{um} du De pot. q. 7 a. 9, mais qui ne peuvent même recevoir une autre interprétation. Saint Thomas écrit: « Ipsa relatio, quae nihil aliud est quam ordo unius creaturae ad aliam, aliud habet in quantum est accidens et aliud in quantum est relatio vel ordo. In quantum enim accidens est, habet quod sit in subjecto, non autem in quantum est relatio vel ordo, sed solum quod sit ad aliud, quasi in aliud transiens et quodammodo rei relatae assistens. Et ita relatio est aliquid inhaerens, licet non ex hoc ipso quod est relatio; sicut et actio ex hoc quod est actio consideratur ut ab agente; *in quantum vero est accidens consideratur ut in subjecto agente.* Et ideo nihil prohibet quod esse desinat hujusmodi accidens sine mutatione ejus in quo est; quia sua ratio non perficitur prout est in ipso subjecto sed prout transit in aliud; quo sublato, ratio hujus accidentis tollitur quidem quantum ad actum, sed manet quantum ad causam; sicut et subtracta materia tollitur calefactio, licet maneat calefactionis causa. »

Entendons l'exégèse de Javellus: elle condamne tout d'abord la thèse d'Avicenne et d'Aureolus formulée ainsi: « Illud quod est in re de relatione non est nisi fundamentum et termini; habitudo vero inter illa est *solum objective in anima cognoscente* . . . Relatio realis non dicitur eo quod est actu in re, sed eo quod est in re secundum potentiam propinquam, ita quod cogitur intellectus illam reducere in actu non ab extrinseco sed ex intimis fundamenti . . . quasi in re essent repertae, sicut per oppositum dicuntur relationes rationis eo quod intellectus non necessitatur a re ad eas concipiendum, imo fabricat eas per se . . . (sic relatio dextri in columna est relatio rationis).

Ainsi donc il n'y aurait pas de relations réelles.

Cette thèse est fausse, écrit Javellus, car l'ordre ou la relation appartient objectivement et en soi à la perfection de l'univers. Aussi bien, la relation doit être envisagée en ce qu'elle comporte *« in recto et intrinsece »*, c'est son fondement qui est un absolu, un *ad se*; la relation doit être envisagée ensuite dans ce qu'elle comporte *« in obliquo, ex connotato »*. « Quantum ad secundum, manifestum est quod distinguitur realiter a suo fundamento quoniam fundamentum, quum sit quid absolutum, non includit terminum; relatio autem cum sit ad alterum, ipsum includit. Constat autem quod fundamentum et terminus distinguuntur realiter. »

Ainsi, entre relation et fondement il y a identité *réelle*: albedo est similitudo; mais il n'y pas identité *formelle*, parce que le fondement est *ad se*, la relation *ad alterum*.

Javellus tire grand parti de cette affirmation d'Aristote (in 5° Phys. L. 3) qu'une relation réelle peut s'ajouter au sujet, sans changement de ce dernier. C'est donc que le *esse ad* n'est pas une réalité nouvelle, autre que le fondement absolu; ce n'est qu'une formalité non réelle; sinon le sujet changerait, il passerait de la puissance de cette réalité, à son acte s'ajoutant au fondement et le complétant. Quant aux considérations que Cajetan fait valoir en tirant parti de l'action, elles ne sont d'aucun effet, dit Javellus, qui se garde d'ajouter qu'elles se rencontrent aussi chez S. Thomas: *actio ponitur ex sola positione passi*. A la différence de l'action en effet, la relation n'est pas l'acte du sujet produisant réellement son terme. Dès lors la position de ce terme ne peut compléter la relation fondamentale, sinon parce que la relation qui ne se trouvait qu'en puissance a pu, par là, passer à l'acte. Dès lors un changement s'est produit dans le sujet *quod se habet aliter quam prius*.

C'est ce changement que précisément S. Thomas a nié dans son Commentaire du passage cité d'Aristote (Phys. 5, leç. 3). « In illis in quibus relatio invenitur realiter in utroque extremorum videtur difficile quod aliquid relative dicatur de uno per mutationem alterius, absque mutatione sui: cum nihil de novo adveniat alicui absque mutatione ejus cui advenit. Unde dicendum est quod si aliquis per suam mutationem efficiatur mihi aequalis, me non mutato, ista aequalitas *primo erat in me quodammodo sicut in sua radice*, ex qua habet esse reale; ex hoc enim quod habeo talem quantitatem competit

mihi quod sim aequalis omnibus illis qui eamdem quantitatem habent. Cum ergo aliquis de novo accipit illam quantitatem, *ista communis radix aequalitatis determinatur ad istum,* ed ideo nihil advenit mihi de novo per hoc quod *incipio esse alteri aequalis per ejus mutationem.* »

Telle est la forteresse de Javellus, combien peu capable de résistance! « *Nihil advenit mihi de novo* »: nihil absoluti, nulla quantitas sans doute: nihil, praeter habitudinem seu relationem realem; praeter accidens relativum reale, praeter ad aliquid accidens praedicamentale et suppositionis, ainsi que ne cesse de le dire S. Thomas.

Cela résulte du contexte même; cela résulte surtout du texte cité plus haut où S. Thomas distingue les notes *esse ad* et *esse in* de la relation réelle finie. Il doit y avoir *un esse in* relatif: l'accident relatif comporte une inhésion comme tout accident; il est « *entis* ». Ce *esse in* relatif réel le rapporte *réellement* au terme de la relation sans rien ajouter d'absolu, sans être un nouvel *esse in* absolu, ce que semble prêter à Cajetan l'exégèse de Javellus. La relation réelle qui est accident relatif du fondement absolu n'est pas pour le déterminer en lui même; mais pour le déterminer *réellement, relativement,* en ajoutant *per resultantiam ipsius fundamenti* une réalité accidentelle relative au terme. « Cum relatio sit accidens, in creaturis esse suum est *inesse.* Unde esse suum non est ad aliud se habere; sed *esse hujus* secundum quod ad aliquid, *est ad aliud se habere.* » De pot. q. 8. a. 2 ad 12 ^{um}.

Pour que la relation soit vraiment réelle et que soit démontrée fausse la thèse d'Avicenne et d'Aureolus qui ne reconnaissent pas que *l'habitudo* entre les termes de la relation est vraiment objective, s'imposant du dehors à l'intelligence comme en soi relativement et non seulement en moi, il ne suffit pas, comme le fait Javellus, de poser un fondement absolu et un relatif d'altérité résultant de ce fondement sans que résulte une nouvelle réalité relative. Le terme, distinct réellement du sujet, entre intrinsèquement et premièrement dans la relation réelle, parce que du fondement absolu, résulte un accident réel relatif. Toute entière, la relation réelle est *un esse ad* fondé, c'est un rapport réel et réellement inhérent au sujet en tant que rapporté au terme.

La thèse de Cajetan, de F. S. de Ferrare, de Capreolus, à savoir que *dans la relation réelle prédicamentelle, il doit y avoir un esse in relatif, réellement distinct de l'esse in absolu* et que, par conséquent, la relation réelle

finie ne peut pas s'identifier réellement avec son fondement absolu, est vraiment conforme à la pensée et à la lettre de S. Thomas.

Pour en nier le bien fondé, il faudrait admettre que le fondement n'est pas uniquement absolu, mais que, *par la même réalité qui le constitue en lui-même,* il est aussi *relatif*. Le peut-on? Le doit-on? C'est une question que nous ne pouvons traiter ici. Elle est en dehors de l'horizon de Javellus qui prétend, tout comme S. Thomas, maintenir les vieux cadres des catégories d'Aristote, specialement la substance, les accident absolus: qualité et quantité et la relation predicamentelle.

Citons en terminant cet énoncé caractéristique que Javellus fait de sa théorie: « Teneo quod relatio non distinguitur realiter a fundamento: unde producens album in oriente producit similitudinem quoad suam realitatem; quando autem fit album in occidente, similitudo non recipit nisi suum formale, scilicet dici ad alterum ad quod sufficit productio alterius albi in occidente. Hoc enim posito naturali sequela sequitur album in oriente assimilari formaliter albo existenti in occidente. » Que ce ne soit pas la pensée véritable de Saint Thomas, c'est ce que nous espérons avoir montré.

LA PRÉSENCE DE L'INTELLIGIBLE À LA CONSCIENCE SELON S. THOMAS ET CAJETAN

Par L. Noël,
Professeur à l'Institut Supérieur de Philosophie de l'université de Louvain

Le caractère réaliste de la philosophie de S. Thomas ne fait et ne peut faire aucun doute. Que ce réalisme soit immédiat, c'est à dire fondé sur la saisie, par le sujet conscient, de la chose même qui est, et non pas seulement d'une représentation qui correspond à cette chose, c'est un point sur lequel on pourrait mettre aisément d'accord de nombreux interprètes du thomisme [1].

Comment cependant préciser le caractère immédiat de cette saisie. Est-elle le fait des sens? Est elle le fait de l'intelligence?

Il est clair que l'appréhension sensible ne suffit pas. Quoique les sens saisissent la chose qui est, ils ne la saisissent pas comme telle. « Quamvis esse sit in rebus sensibilibus, intentionem tamen entis sensus non apprehendit. » Seule l'intelligence saisit la chose qui est, en tant qu'elle est.

Or ici une grosse difficulté surgit. L'intelligence ne saisit pas le singulier. D'autre part la réalité sensible est singulière. Il semble donc qu'elle ne puisse pas être l'objet direct d'une saisie intellectuelle.

Mais alors comment le réel sera-t-il atteint? Comment sera possible le jugement élémentaire dans lequel je caractérise l'objet présent aux sens, le sujet premier des prédicats conceptuels? Les deux termes du jugement ne sont-ils pas séparés par toute la distance qui sépare l'ordre sensible de l'ordre spirituel? N'est il pas dès lors impossible que je les relie en sachant que j'ai le droit de les relier?

S. Thomas avait vu cette difficulté. Il l'énonce dans la première objection de la question de la *Somme* où il traite de la connaissance intellectuelle du singulier: « Videtur quod intellectus noster singularia cognoscat; quicumque enim cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis; sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem: Socrates est homo;

---

[1] Voir notre note au Congrès Thomiste de Rome: *Comment poser le problème de la connaissance*, in *Acta Primi Congressus thomistici internationalis*. Au Congrès International de Philosophie, tenu en septembre 1926 à l'Université Harvard, l'auteur de cette note a essayé de montrer comment le réalisme thomiste se rapproche du néo-réalisme contemporain. Cfr. „*Neo Scholastic Epistemology*" in „*Proceedings of the 6th Intern. Congress of Phil.* Voir aussi *Notes d'Epistémologie*. Louvain 1925.

ejus enim est propositionem formare; ergo intellectus noster cognoscit hoc singulare quod est Socrates [2]. »

C'est donc pour répondre à cette difficulté qu'il formule la théorie bien connue de la connaissance réflexe du singulier. « Indirecte et quasi per quamdam reflexionem potest cognoscere singulare quia, . . . etiam postquam species intelligibiles abstraxerit, non potest secundum eas actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata in quibus species intelligibiles intelligit . . . Sic igitur ipsum universale per speciem intelligibilem directe intelligit, indirecte autem singularia, quorum sunt phantasmata; et hoc modo format hanc propositionem: Socrates est homo. »

Cela est il cependant pleinement satisfaisant? Il peut sembler que non. Comment en effet l'intelligence se rend elle compte que le prédicat correspond au sujet? Pour légitimer le jugement, il semble qu'elle devrait pouvoir en comparer les deux termes. Or l'un des termes lui échappe; aussi longtemps qu'il est distinct de l'autre terme, le sujet est dans l'ordre sensible; au moment où il est saisi par l'intelligence, où il devient intelligible, il se confond avec le concept et ne peut plus lui être comparé. Et sans doute on nous dit que l'intelligence se rend compte que son concept est tiré de l'objet sensible, mais cela même est difficile à comprendre. L'intelligence ne connait l'objet que par le concept qu'elle forme. Avant que le concept ne soit formé, elle ignore l'objet; en dehors du concept, elle ne l'atteint pas. Elle peut sans doute, à la réflexion, se rendre compte qu'elle a formé le concept, mais par quel moyen sait elle qu'elle l'a formé en se conformant à la réalité qui était présente dans l'objet sensible?

Nous avons dans la question *De Anima* un texte parallèle qui nous fait faire un pas de plus. « Anima . . . per intellectum cognoscit singulare, non quidem directe, sed per quamdam reflexionem; inquantum scilicet ex hoc quod apprehendit suum intelligibile, revertitur ad considerandum suum actum, et speciem intelligibilem quae est principium suae operationis, et ejus speciei originem; et sic venit in considerationem phantasmatum, et singularium, quorum sunt phantasmata. Sed haec reflexio compleri non potest nisi per adjunctionem virtutis cogitativae et imaginativae . . . [3] »

Sans doute ne faut-il pas oublier l'unité de la conscience humaine. L'intelligence et la sensibilité ne sont pas deux consciences séparées par une cloison imperméable, mais bien deux fonctions d'une même conscience;

[2] Ia. qu. LXXXVI. art. I.

[3] Quaest. unica De Anima, art. XX, ad 1um secundo loco objectorum.

tellement qu'il nous faut une éducation philosophique pour arriver à les distinguer. Dès lors, si l'objet sensible est présent à la conscience sensible, et si le même objet est conçu par l'intelligence, cela suffit sans doute pour que la représentation conceptuelle puisse se référer à l'objet sensible. Aussi bien nous savons qu'il en est ainsi. Mais il s'agit de comprendre comment cela peut se faire.

Cajetan dans le commentaire de l'article qui nous occupe, après avoir relevé des difficultés très semblables aux nôtres, nous invite en dernière analyse à nous ressouvenir de l'unité de la conscience [4]. Mais il ne donne, en cet endroit aucune explication sur la manière précise dont les diverses fonctions de cette conscience se relient.

Ailleurs cependant il nous fournit peut-être les précisions que nous cherchons.

Puisque la réflexion de l'intelligence la conduit, selon les expressions de S. Thomas, jusqu'aux sources de son acte, c'est à dire jusqu'à la species qui l'informe et jusqu'aux origines sensibles de la species, c'est là évidemment qu'il s'agit de porter la lumière.

Or, précisément, le même Cajetan nous dit là dessus des choses qui ne manquent pas d'intérêt [5], quoiqu'il n'ait guère songé à en rien tirer pour la question qui nous occupe.

Quel est, au juste, le rôle du « phantasma » dans la production de la « species intelligibilis »? On sait suffisamment qu'il concourt, avec l'« intellectus agens », pour produire cette « species » dans l'« intellectus possibilis ». Mais y a-t-il là uniquement une causalité exercée par l'image sensible dans l'ordre de l'efficience? Dans ce cas, on ne comprend pas très bien comment la réflexion de l'intelligence arriverait à constater une correspondance entre le concept et ses origines sensibles. Mais Cajetan considère qu'il y a autre chose.

Où commence l'« intelligibile in actu »? On pense le plus souvent qu'il n'existe qu'avec la « species intelligibilis », lorsque l'effet de l'action commune de l'image et de l'intellect actif est produit dans l'intellect possible. Et sans doute existe-t-il, à ce moment, d'une manière formellement achevée.

Mais, d'après Cajetan, il y a déjà de l'intelligible en acte à un moment antérieur, dans le « phantasma » soumis à l'action de l'intellect, baigné, si l'on peut dire, dans l'atmosphère spirituelle de l'intelligence, et qui, de ce

[4] Cajetan in h. l. no. VIII.
[5] In qu. LXXIX art. III, no. VI ad XII.

fait, s'illumine et se transfigure. Ainsi l'action de l'intellect agent ne s'exerce pas seulement dans la production de la « species », elle s'exerce d'abord, au moins d'une priorité de nature, sur l'image sensible: « prius natura illustratur phantasma quam a se (intellectu) et phantasmate actuetur intellectus possibilis [6] ».

De quelle nature est cette action? C'est une illumination abstractive. Elle ne produit rien de positif, elle a seulement pour effet que les caractères singuliers de l'image, dûs à sa matérialité, restent dans l'ombre, tandis que seule apparaît la nature universelle ou la quiddité qui s'y trouvait contenue: « facit apparere unum, scilicet quod quid est, non apparendo aliud, scilicet principium individuans. Ac per hoc splendet in phantasmate intelligibile in actu, natura scilicet abstrahens ab hic et nunc, et tale intelligibile in actu movet intellectum possibilem [7] ».

Que telle soit la pensée de S. Thomas, Cajetan le montre surtout par la comparaison qu'il fait, à la suite d'Aristote, entre l'action de l'intellect agent et celle de la lumière. Le rôle de la lumière peut-être diversement défini; si l'on considère que ce rôle est de rendre les couleurs visibles, « ut faciat colores actu visibiles », en ce cas il est semblable au rôle de l'intellect agent. Dès lors, on voit assez bien ce que peut signifier, dans la pensée de S. Thomas le rôle que précisément il attribue à l'intellect: « facere intelligibilia in actu ». L'effet de la lumière sur la couleur, dit Cajetan, est de la faire apparaître: « effectus objectivus ». Ainsi, de même, l'action de l'intellect agent fait apparaître objectivement la quiddité dans l'image sensible, et, à travers l'image dans les choses qui sont, par elle, présentes à la conscience sensible.

Il n'y a à cela qu'une difficulté. N'arrivons nous pas à confondre les ordres qu'il faut garder distincts? L'image sensible est matérielle de même que la conscience sensible; va-t-on la faire passer dans l'ordre spirituel de l'intelligible?

Cajetan se tire assez bien de cette difficulté. Il n'y a rien de changé à l'entité de l'image sensible: elle reste dans l'ordre matériel. Mais sous l'action de l'intellect, la quiddité apparaît dans cette image sensible, et cela, cette objectivité qui se manifeste dans la lumière intellectuelle, est de l'ordre intelligible. « Una res, scilicet phantasma, est in duobus generibus, scilicet sensibili et intelligibili . . . secundum diversa esse . . . secundum reale

[6] no. X.
[7] no. IX.

est sensibilis, et secundum esse relucentiae est intelligibilis. Et hoc consonat connexioni universi; quoniam sic supremum infimi attingit infimum supremi » [8].

On reconnaîtra tout l'intérêt de cet appel au principe de la continuité de l'univers, qui semble annoncer de loin Leibniz. Au point de vue qui nous occupe, la théorie de Cajetan expliquerait beaucoup de choses. S'il y a, dans l'image sensible, avant la production de la « species », et plus encore avant le concept, l'intelligible en acte, nous avons, semble-t-il, tout, ce qu'il nous faut, et pour légitimer le jugement, et pour permettre à l'intelligence réflexive de retrouver l'origine sensible de son concept.

Il faut pourtant noter que, selon Cajetan, la conscience sensible ne peut pas saisir l'objectivité intelligible qui apparaît dans l'image. Si elle le pouvait, elle serait l'intelligence. Mais elle n'atteint le phantasma que dans ses caractères d'image sensible. « Sufficit quod adaequet phantasma ut phantasma; non autem ut illustratum superiori lumine [9]. »

Mais alors cette objectivité ne devient consciente que par l'acte d'intelligence; or celui-ci ne s'accomplit que dans le concept, postérieur à la « species intelligibilis »; nous n'avons, semble-t-il, rien gagné. Au moment où la conscience intellectuelle surgit, elle est coupée de ses racines par un moment d'inconscience; comment les retrouvera-t-elle à la réflexion?

Peut-être faut il ici faire appel à une notion qui éclaire bien des difficultés, celle de la causalité réciproque. C'est l'intelligence mise en acte qui saisit l'objectivité intelligible, mais c'est l'objectivité intelligible qui la met en acte. Ces deux termes ne sont pas consécutifs, ils sont simultanés; la conscience intellectuelle s'éveille dès que pose devant elle l'objectivité éclairée par l'intellect; du fait qu'elle s'éveille, cette même objectivité devient consciente.

Au surplus, il est clair que le concept, une fois formé, se réfère directement à l'objectivité intelligible qui apparaît, sous l'action de l'intellect, dans l'image sensible.

Quant à la continuité de l'image sensible et de l'objectivité qui, en elle, est ainsi dégagée, il semble clair aussi qu'elle doit se manifester dans l'unité de la conscience.

Dès lors on comprend que, rétrospectivement, l'intelligence puisse se rendre compte que le concept, exprimé dans le prédicat du jugement, s'est

[8] no. XII.
[9] Ibid.

formé en se modelant sur une objectivité qui existait avant lui dans l'objet sensible. Il peut donc être rapporté légitimement à cet objet sensible.

On comprend aussi comment on peut dire que les choses réelles sont présentes à l'intelligence et dominent son opération. Elles sont présentes, d'abord, à la conscience sensible. Mais dès que l'image est soumise à l'éclairage de l'intellect agent, il semble bien qu'elles soient également présentes à la conscience intellectuelle.

NEUPLATONISCHES IN DER TUGENDLEHRE DES HL. THOMAS VON AQUIN

Von Hochſchulprofeſſor Dr. Michael Wittmann,
Eichſtätt

Wenn hier die Tugendlehre des Aquinaten in ihren Beziehungen zum Neuplatonismus ins Auge gefaßt wird, ſo beſteht innerhalb der engen Grenzen eines Aufſatzes keinerlei Möglichkeit, den Gegenſtand erſchöpfend zu behandeln; nur ein einzelner Punkt ſoll herausgegriffen werden, nämlich der vom Scholaſtiker angeſtellte Verſuch, die Kardinaltugenden in einer eigenartigen vierfachen Abſtufung als politiſche, reinigende, gereinigte und vorbildliche Tugenden erſcheinen zu laſſen [1]. Längſt hat die Forſchung erkannt, daß hier der mittelalterliche Theologe auf ein neuplatoniſches Vorbild zurückgreift [2]; eine ſehr eingehende und eine ausgezeichnete Unterſuchung aber hat neueſtens dem Sachverhalt L. van Lieshout [3] zuteil werden laſſen. Mit Recht charakteriſiert der Verfaſſer ſein Werk als die Entſtehungsgeſchichte eines einzelnen Artikels der theologiſchen Summe. Der Inhalt dieſes Artikels, jene vierfache Abſtufung der Kardinaltugenden, wird auf die letzten Quellen zurückgeführt, auf Plato und Ariſtoteles, die Stoa und den Neuplatonismus. Die Entſtehung der ſcholaſtiſchen Lehre erweiſt ſich als eine Bewegung, die ſich — ſeit Plato — durch alle Hauptſtadien der griechiſchen Philoſophie hindurchzieht und mit Auguſtin, beſonders aber mit Macrobius in das lateiniſche Abendland einmündet. Macrobius iſt ſodann, wie ſchon Schedler gezeigt hat, die Quelle für die Scholaſtiker, auch für Thomas v. A. geworden. Dieſer langen Bewegung iſt van Lieshout mit ſo bedeutſamen, auch methodiſch muſtergültigen Unterſuchungen Schritt für Schritt nachgegangen, daß es begründet erſcheint, darüber ausführlicher zu berichten. Wenn gleichwohl die folgenden Dar-

---

[1] Virtutes politicae, purgatoriae, purgati animi et exemplares. S. theol. 1 II. 71, 5.

[2] Th. *Ziegler*, Geſchichte der chriſtlichen Ethik. Straßburg 1892, [2] 385 f. M. *Schedler*, Die Philoſophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wiſſenſchaft des chriſtlichen Mittelalters. Dargeſtellt und philoſophiegeſchichtlich unterſucht. Münſter i. W. 1916. Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters XIII, 1. 88 ff. M. *Winkler*, Die Tugendlehre des hl. Thomas von Aquin nach ihren ariſtoteliſchen, plotiniſchen und chriſtlichen Beſtandteilen. Erlanger Diſſ. O. J.

[3] La théorie Plotinienne de la vertu. Essai sur la génèse d'un article de la Somme théologique de Saint Thomas. Studia Friburgensia. Travaux publiés sous la direction des Dominicains professeurs à l'université de Fribourg (Suisse). Freiburg (Schweiz) 1926.

legungen nicht die Form und den Charakter eines Referates annehmen, ſo hat dies ſeinen Grund darin, daß gleichzeitig mit van Lieshout auch der Verfaſſer dieſer Abhandlung den fraglichen Artikel der Theologiſchen Summe im Zuſammenhang mit dem Ganzen der Tugendlehre des Aquinaten zum Gegenſtand einer geſchichtlichen Unterſuchung gemacht hat, und zwar durchweg mit den gleichen Ergebniſſen; der Umſtand, daß für den Verfaſſer die Studie einem größeren Ganzen entnommen iſt, bedingt die Form und den Gang der Darlegung.

Eine geſchichtliche Zergliederung der ſcholaſtiſchen Lehre von den Kardinaltugenden ergibt, daß ihre Geſtaltung, was die antiken Vorbilder angeht, nicht bloß durch Plato und Ariſtoteles, ſondern auch durch die Stoa und den Neuplatonismus bedingt iſt. Sind Plato und Ariſtoteles von dem Streben beherrſcht, jene Tugenden auseinanderzuhalten, in ihrer Verſchiedenheit und Mannigfaltigkeit zu erkennen, ſo will die Stoa umgekehrt gerade das Gemeinſame erfaſſen, alle Tugenden als etwas vollkommen Einheitliches begreifen, während es dem Neuplatonismus beſonders darum zu tun iſt, über die ſittlichen Tugenden hinauszudringen, auf eine höhere Stufe des Tugendlebens emporzuſteigen und ſo zur Vereinigung mit Gott zu gelangen. All dieſe Tendenzen wirken auch im Mittelalter fort; und auch das für den Neuplatonismus charakteriſtiſche Streben nach dem Tranſzendenten hat der ſcholaſtiſchen Tugendlehre das Gepräge aufgedrückt. Den Ausgangspunkt der neuplatoniſchen Auffaſſung bot vor allem die ariſtoteliſche Anſchauung, daß die Denktätigkeit höher ſteht als das ſittliche Handeln, die intellektuellen Tugenden einen höheren Rang beſitzen als die ſittlichen [4]. Durch den Neuplatonismus erfährt dieſe intellektualiſtiſche Denkweiſe noch eine Steigerung und eine ſyſtematiſche Ausgeſtaltung. Hat ſich Ariſtoteles im Grunde begnügt, ſittliche und intellektuelle Tugenden unausgeglichen nebeneinander zu ſtellen, ſo machen die Neuplatoniker daraus zwei verſchiedene Stadien einer fortlaufenden Entwicklung, laſſen das Tugendleben zwar mit den ſittlichen Tugenden beginnen, jedoch mehr und mehr in das Denken oder Schauen (*θεωρία*) übergehen. Höher als das tätige ſteht das beſchauliche Leben; nicht im ſittlichen Handeln, ſondern erſt in der Betrachtung der göttlichen Wahrheit erreicht die Tugend ihren Höhepunkt.

---

[4] M. *Wittmann*, Die Ethik des Ariſtoteles. In ihrer ſyſtematiſchen Einheit und in ihrer geſchichtlichen Stellung unterſucht. Regensburg 1920. 315 ff.

Mit dieſem *intellektualiſtiſchen* Tugendbegriff verbindet der Neuplatonismus ein ſtoiſches Element; die höhere oder intellektuelle Tugend gewinnt den Charakter der *Apathie*. Gleich dem ſtoiſchen Weiſen iſt auch die Seele des Neuplatonikers auf der höheren Stufe der Tugend unzugänglich für Luſt- und Unluſtgefühle, für Zorn und Furchtempfindungen. Während die ſittlichen Tugenden nur eine Mäßigung der Affekte (*μετροπάθεια*) und in dieſem Sinne das naturgemäße Leben des Menſchen als ſolchen zum Ziele haben, führen die intellektuellen Tugenden mit der Verſenkung in die göttliche Wahrheit nach und nach zur Auslöſchung der Affekte (*ἀπάθεια*) und ſo auf eine Stufe des Tugendlebens, die den Menſchen über ſich ſelbſt hinaushebt[5]. Nicht der ariſtoteliſche, ſondern der ſtoiſche Typus des Tugendlebens gilt dem Neuplatonismus als der höhere; die ſtoiſche Apathie oder Unterdrückung der Affekte bildet einen höheren Grad der Tugend als die ariſtoteliſche Mäßigung der Affekte. Die Vervollkommnung der Tugend ſchreitet nicht bloß in der Richtung vom ſittlichen zum intellektuellen, vom tätigen zum beſchaulichen Leben, ſondern auch in der Richtung von der ariſtoteliſchen zur ſtoiſchen Tugend voran.

Gleichen Schritt mit dieſem Fortgang hält ferner die Trennung vom Leibe. Während die ſittlichen oder politiſchen Tugenden ſich auf den Verkehr der Menſchen miteinander beziehen, haben jene Tugenden, die ſich der Betrachtung der göttlichen Wahrheit befleißen, den Charakter einer Abkehr vom Irdiſchen und der Hinwendung zum wahrhaft Seienden; und mit dieſer Seite der Sache greift die neuplatoniſche Tugendlehre noch einmal auf ein anderes, und zwar auf ihr wichtigſtes Vorbild zurück, nämlich auf den altplatoniſchen Gedanken der *Reinigung*[6]. Schon Plato kennzeichnet ja die Tugend als eine Reinigung, als eine Befreiung vom Leibe oder der

[5] *Porphyrii* Sententiae ad intelligibilia ducentes. Rec. B. Mommert. Lipsiae 1907. c. 32. *Plotin*, Enneaden. I 2, 1—7. *Zeller*, Philoſophie der Griechen. III 2 4, 717 f. *Überweg*, Geſchichte der Philoſophie I 12, 611. F. *Heinemann*, Plotiniſche Forſchungen. Leipzig 1921. 130 ff. *Lieshout* 66 ff.

[6] Darüber, daß zuletzt der Gedanke auf die Pythagoreer zurückgeht, ſ. van *Lieshout* 12 f. Ernſt *Hoffmann* gelangt in einer beachtenswerten Unterſuchung (Platonismus und Mittelalter. Vorträge der Bibliothek Warburg 1923—1924. Herausgegeben von Fritz Saxl. Berlin-Leipzig, Teubner, 1926, S. 17—82) zum Ergebnis, daß zu den „ſyſtembildenden Faktoren" der ſcholaſtiſchen Philoſophie zwar der Plotinismus gehöre, aber nicht der Platonismus im Sinne der alten Akademie. Indeſſen unterliegt es keinem Zweifel, daß auch vom alten Platonismus zahlreiche Lehrſtücke auf das Mittelalter übergegangen ſind. Dem Verfaſſer iſt es nicht gelungen, die bisherige, auf breiteſten Grundlagen ruhende Auffaſſung zu erſchüttern. Platonismus und Neuplatonismus dürfen nicht ſo weit auseinandergerückt werden, wie H. will; der Geiſt Platos lebt ſowohl in der Meta-

Sinnlichkeit [7] und als eine Verähnlichung mit Gott [8]; und dieſe Auffaſſung wird auch die Seele der neuplatoniſchen Tugendidee. Die Tugend ſteht im Zeichen der Weltflucht; unter dieſem Geſichtspunkt treffen alle höheren Tugenden zuſammen, jede dieſer Tugenden bedeutet ein Stück Reinigung oder Unabhängigkeit vom Leibe. *Schau, Apathie, Reinigung* —, dieſe drei Merkmale kennzeichnen die höhere Tugend der Neuplatoniker. — Im übrigen ergibt ſich innerhalb dieſer höheren Tugend abermals eine Abſtufung, ſofern die Reinigung verſchiedene Grade zuläßt, eine unvollkommene und eine vollkommene ſein kann; je nachdem ſie noch im Gange begriffen oder ſchon zum Abſchluſſe gelangt iſt. Jene ſind die reinigenden Tugenden (*ἀρεταὶ καθαρτικαί*) ein Ausdruck, der zum erſten Male bei Porphyr auftaucht — Plotin hatte dafür noch das Wort *καθάρσεις* [9] — und von da auf die Scholaſtik übergegangen iſt (virtutes purgatoriae); dieſe ſind die Tugenden der ſchon vollends gereinigten Seele. Auf drei Stufen ſteigt ſo der Menſch zur Höhe des Tugendlebens empor; die ſittlichen oder politiſchen Tugenden bilden die unterſte, die reinigenden Tugenden die mittlere, die der gereinigten Seele die oberſte Stufe, die virtutes purgati animi der Lateiner.

Was das Verhältnis dieſer Stufen des Tugendlebens zueinander angeht, ſo erſcheint vor allem der Abſtand zwiſchen der zweiten und der dritten Stufe als ein bloß gradueller; aber auch das Verhältnis zwiſchen der erſten und der zweiten Stufe iſt von dieſer Auffaſſung beherrſcht. Plotin denkt ſich nämlich das Verhältnis ſo, daß die Kardinaltugenden nicht bloß die unterſte Stufe einnehmen, ſondern ſich auch auf den höheren Stufen behaupten, nur daß ſie ſich hier in höheren Formen ausprägen, einen höheren Sinn und einen reineren Inhalt annehmen. Im Beſitz der reinigenden Tugenden betätigt ſich der Menſch immer noch mit dem Leibe, iſt aber der Geſinnung nach nicht mehr eins mit ihm, lebt zwar noch im Fleiſche, iſt aber nicht mehr fleiſchlich geſinnt; und das macht auf dieſer Stufe das Weſen der Klugheit aus. Daß ferner der Menſch nicht mehr die Empfindungen des

phyſik wie in der Ethik Plotins fort; die „Tranſzendenz" der platoniſchen Ideenlehre iſt durchaus nicht vollſtändig preisgegeben, das Verhältnis zwiſchen Erſcheinungswelt und Geiſtwelt wird auch jetzt noch im Sinne Platos gedacht, wie auch nach obigem die Ethik des Neuplatonismus von platoniſchen Anſchauungen beherrſcht iſt. Das Wort Neuplatonismus hat daher ſeinen guten Sinn und ſeine volle Berechtigung. Es wird ſich Gelegenheit bieten, auf die Arbeit Hs. zurückzukommen.

[7] Phaed. 69 B f.

[8] Rep. X. 613 A f. Theact. 176 A f. H. van *Liesbout* 15 ff.

[9] Enneaden I 2, 3.

Körpers teilt (*μὴ ὁμοπαθεῖν*), begründet die Tugend der Mäßigkeit; daß er ſich nicht mehr fürchtet, die der Tapferkeit, während die Gerechtigkeit darin beſteht, daß Vernunft und Verſtand die Herrſchaft führen. Auf der Stufe der gereinigten, dem *νοῦς* zugekehrten Seele (*νοερῶς τῆς ψυχῆς ἐνεργούσης*) ſodann beſteht die Klugheit im Schauen des *νοῦς*, die Mäßigkeit in der inneren Hinwendung zu ihm, die Tapferkeit in der Ähnlichkeit mit ihm, die Gerechtigkeit in der Unterwerfung unter ihn. Eine vierte Stufe endlich ſtellen die vorbildlichen Tugenden dar (*ἀρεταὶ παραδειγματικαί* — virtutes exemplares); ſie gehören dem Geiſte ſelbſt an. Jetzt iſt die Weisheit identiſch mit dem Geiſte, beſteht die Mäßigkeit in der Hinwendung des Geiſtes zu ſich ſelbſt, die Tapferkeit im Beharren des Geiſtes in ſich ſelbſt, die Gerechtigkeit in der Ausübung der eigenen Tätigkeit durch ihn. Wie alles Seiende, ſo geht auch die menſchliche Tugend auf göttliche Ideen oder Vorbilder zurück. Menſchliche und göttliche Tugend verhalten ſich wie die Dinge der Sinnenwelt zu den Ideen im Geiſt Gottes; mit den Ideen alles Wirklichen enthält der Weltgeiſt auch die Vorbilder der Tugenden. Jetzt richtet die Seele nicht bloß ihre Tätigkeit auf den *νοῦς* hin, ſondern iſt eins mit ihm. Eignen die praktiſchen Tugenden einem guten Menſchen, die reinigenden Tugenden einem vergeiſtigten Menſchen (*δαιμόνιος ἄνθρωπος*) oder einem guten Geiſte (*δαίμων ἀγαθός*), die dem *νοῦς* zugekehrten Tugenden einem Gott, ſo die vorbildlichen Tugenden dem Vater der Götter. Sind die Kardinaltugenden in ihrer urſprünglichen Faſſung, beſonders bei Ariſtoteles, als rein menſchliche Lebenshaltung gedacht, ohne eigentlich religiöſen oder tranſzendenten Charakter, ſo prägt der Neuplatonismus den Hinweis auf das Göttliche mit größter Entſchiedenheit und Folgerichtigkeit aus. Da hienieden, ſo lehrt Plotin, das Böſe iſt, die Seele aber dem Böſen entfliehen will, ſo muß ſie ſich von hier wegwenden [10]. Die Tugend iſt ihrem Weſen nach Reinigung oder Abkehr von den Dingen, Hinwendung zu Gott und Verähnlichung mit ihm, eine Auffaſſung, die allen Tugenden einen gemeinſamen Inhalt geben will. Die von Ariſtoteles feſtgelegten Beſonderheiten und Unterſchiede der Tugenden werden durch den Neuplatonismus ſtark verwiſcht, die verſchiedenen Tugenden wollen in eins zuſammenfließen. Hat die Stoa die Einheit dadurch hergeſtellt, daß ſie alle Tugenden als ein Wiſſen oder eine Leiſtung der Vernunft betrachtet [11], ſo

[10] Enneaden I 2, 1.

[11] Stoicorum veterum fragmenta. Ed. Joannes ab Arnim. Lipsiae 1903—1905. III 60, 15. 31. 61, 39.

verleiht im Neuplatonismus das Merkmal der Reinigung allen Tugenden einen einheitlichen Sinn. Mit der Klugheit zieht ſich die Seele im Denken vom Leibe zurück, mit der Mäßigkeit bezüglich der Luſtgefühle, mit der Tapferkeit hinſichtlich der Furchtempfindungen, und mit der Gerechtigkeit ſtellt ſie überhaupt die Herrſchaft der Vernunft her. Jede Tugend bedeutet ein Stück Befreiung vom Leibe; und weil dieſer Prozeß mehrere Stadien durchläuft, gibt es verſchiedene Grade der Tugend. Im übrigen erweiſt ſich dieſe neuplatoniſche Tugendlehre als das Werk einer Tendenz, zu harmoniſieren, verſchiedenartige Tugendbegriffe miteinander zu verſchmelzen. Bildet der altplatoniſche Tugendbegriff mit dem Gedanken der Reinigung den Kern der neuplatoniſchen Tugendidee, ſo wurde mit ihm ſowohl der ariſtoteliſche wie der ſtoiſche Tugendbegriff zu einem einheitlichen Ganzen verſchmolzen.

Dieſe, durch Plotin und Porphyr ausgebildete Faſſung der Lehre von den Kardinaltugenden wurde durch Macrobius ſamt den techniſchen Ausdrükken dem Mittelalter überliefert [12]. Nicht aus Plotin oder Porphyr ſelber vermochten die Scholaſtiker zu ſchöpfen, ſondern nur aus Macrobius, waren deshalb außerſtande, zu erkennen, inwieweit letzterer die neuplatoniſche Lehre vielleicht verändert hat [13]. Schon bei Manegold von Lautenbach und Abälard erwähnt ſpielt die neuplatoniſche Unterſcheidung von vier Stufen des Tugendlebens vom 13. Jahrhundert an eine bedeutende Rolle, ſo in einer ehedem mit Unrecht Alexander von Hales zugeſchriebenen Summa de virtutibus [14], bei Albert dem Großen, Bonaventura und Thomas von Aquin. Letzterer wirft angeſichts der Überlieferung und entſprechend ſeiner Methode die Frage auf, ob jene vierfache Einteilung zu recht beſteht [15]. Nicht als wollte er nach dem geſchichtlichen Urſprung der Lehre fragen, um von da aus ein Urteil über ihren Wert zu gewinnen. Vielmehr ſteht ihm die Lehre durchaus feſt, hat, wie er annimmt, ihre Gründe nicht etwa in geſchichtlichen Verhältniſſen, ſondern in der Natur der Sache, ſo daß ihm nur die Aufgabe zufällt, dieſe Gründe aufzudecken. Vor allem muß die menſchliche Tugend, ſo findet der Scholaſtiker, wie alles Endliche ihr Vorbild in Gott haben; und inſoferne darf man von vorbildlichen Tugenden reden. Iſt der Geiſt Gottes, in ſich ſelbſt betrachtet, das Vorbild der

[12] *Macrobius* beruft ſich auf *Plotin;* doch lehnt er ſich, wie ſchon *Schedler* (a. a. O. 88 ff.) gezeigt hat, mehr an *Porphyr* an. Ebenſo *Lieshout* 117 ff.

[13] *Lieshout* 125 ff.

[14] A. a. O. 137 ff.

[15] S. theol. 1 II. 71, 5.

Klugheit, ſofern er ſich dem eigenen Sein zuwendet, das Vorbild der Mäßigkeit, auf Grund ſeiner Unwandelbarkeit das Vorbild der Tapferkeit, ſo hat die Gerechtigkeit ihr Vorbild darin, daß ſich Gott in ſeinen Werken an das ewige Geſetz hält. Im Menſchen aber als einem ſeiner Natur nach politiſchen Weſen nehmen dieſe Tugenden den Charakter von politiſchen Tugenden an und verleihen der ſpezifiſch menſchlichen Lebenshaltung das Merkmal des Richtigen. Weil jedoch der Menſch zugleich auf Gott hingeordnet iſt, ſo muß es auch Tugenden geben, welche die Mitte zwiſchen den menſchlichen und den göttlichen Tugenden einhalten. Im übrigen zerfallen auch dieſe nochmals in zwei verſchiedene Stufen. Auf der unteren Stufe befinden ſich die reinigenden Tugenden (virtutes purgatoriae), ſo genannt, weil ſich das Streben nach Befreiung vom Irdiſchen und nach Verähnlichung mit Gott noch im Gange befindet. Die Klugheit ſtellt jetzt vor der Betrachtung des Göttlichen alles Irdiſche zurück; die Mäßigkeit unterdrückt, ſoweit es die Natur geſtattet, die leiblichen Bedürfniſſe; die Tapferkeit überwindet die Furcht vor der Trennung der Seele vom Leibe; die Gerechtigkeit endlich ſtellt die ganze Seele auf dieſe Lebenshaltung ein. Der höheren Stufe ſodann gehören die Tugenden an, wenn der Vorgang der Verähnlichung mit Gott zum Abſchluß gelangt; es ſind die Tugenden der geläuterten Seele (virtutes purgati animi). Jetzt ſchaut die Klugheit nur noch das Göttliche, kennt die Mäßigkeit keine irdiſchen Begierden, die Tapferkeit keine Affekte mehr und iſt die Gerechtigkeit durch Nachahmung in dauernde Gemeinſchaft mit Gott eingetreten; und das ſind die Tugenden der Seligen und auch der Heiligen in dieſem Leben [16].

So glaubt der Scholaſtiker der neuplatoniſchen Abſtufung der Tugenden in allen Teilen einen durchaus berechtigten Sinn abzugewinnen; ein Stück ſpezifiſch neuplatoniſcher Tugendlehre wird dem chriſtlichen Tugendgebäude eingegliedert. In der Hauptſache ſind die Gedanken Plotins und Porphyrs getreu und zutreffend wiedergegeben. Ohne alle Veränderungen allerdings konnten ſie in die neue geiſtige Welt nicht übertragen werden. Hatte ſchon Macrobius die neuplatoniſche Auffaſſung zugunſten der Denkweiſe des lateiniſchen Abendlandes in manchen Punkten modifiziert [17], ſo konnte der chriſtliche Theologe ſolche Modifikationen noch weniger unterlaſſen; der Unterſchied der Weltanſchauungen forderte, daß der neuplato-

[16] S. theol. 1 II. 71, 5. De virt. card. 4 ad 7. Sent. III. 33, 1. 4 ad 2.
[17] *Lieshout* 117 ff.

niſche Weltgeiſt mit dem perſönlichen Gott des Chriſtentums vertauſcht wird. Sodann verlangt die veränderte Atmoſphäre, daß manche Schroffheiten neuplatoniſcher Denkweiſe wenigſtens gemildert werden; eine Weltflucht im Sinne des Neuplatonismus kennt das Chriſtentum nicht; eine Abſchwächung des neuplatoniſchen Gedankens iſt deshalb unvermeidlich. Der chriſtliche Theologe will ſich von den irdiſchen Dingen nicht ſchlechthin zurückziehen, ſondern anerkennt mit Auguſtin die Notwendigkeit, die Aufgaben des Lebens zu erfüllen; und ſoweit dem Menſchen Lebensaufgaben geſtellt ſind, denen er ſich nicht zu entziehen vermag, iſt die Beſchäftigung mit menſchlichen Dingen nicht bloß eine Notwendigkeit, ſondern auch eine Sache der Tugend [18]. Eine phyſiſche Notwendigkeit, trotz aller Weltflucht den Bedürfniſſen und Intereſſen des leiblichen Daſeins Rechnung zu tragen, anerkennt zuletzt auch der Neuplatonismus [19]; allein die Anerkennung einer ſittlichen Vorſchrift entſpringt offenbar der chriſtlichen Auffaſſung.

Eine Milderung läßt der Scholaſtiker ferner auch eintreten, ſofern die neuplatoniſche Tugend den Gedanken der Apathie verwirklichen will. An eine Unterdrückung aller Affekte denkt er nicht; ja er erſchließt eine ganze Reihe von Geſichtspunkten, unter welchen die Affekte auch auf den höheren Stufen der Tugend fortbeſtehen. Vor allem lehrt er mit Auguſtin, daß nicht einmal die Stoiker alle Affekte unterdrücken wollen, daß vielmehr nach ihrer Anſchauung auch die Seele des Weiſen von plötzlich auftretenden Regungen nicht vollkommen frei bleibt; nur daß ſie ihnen die Zuſtimmung verſagt. Nicht dies iſt gemeint, daß die Seele des Tugendhaften alle plötzlichen Regungen ausſchließt, ſondern nur, daß dieſe die Vernunft nicht vergewaltigen und den inneren Frieden nicht zu ſtören vermögen; wie auch Ariſtoteles lehrt, daß die Mäßigkeit (σωφροσύνη) die Begierden nicht völlig unterdrückt, daß jedoch dieſe nicht mehr ſo heftig ſind wie da, wo die Tugend bloß die Stufe der Enthaltſamkeit (ἐγκράτεια) erreicht. Oder man kann ſich mit einer anderen Unterſcheidung behelfen, und dieſer möchte Thomas den Vorzug geben. Man kann nämlich davon ausgehen, daß verſchiedenen Lebensgebieten verſchiedene Affekte entſprechen, daß es Affekte gibt, die dem Zuſammenleben angehören, und ſolche, die dem Privatleben eigen ſind; und daß deshalb die gereinigte Seele, weil ſie ſich ganz vom Zuſammenleben zurückzieht und nur der Pflege der Weisheit lebt, zwar von

[18] S. theol. 71, a ad 3. *Lieshout* 173.
[19] *Plotin*, Enneaden I 2, 5.

den Affekten des Zuſammenlebens, aber nicht auch von denen des Privatlebens frei iſt[20]. Und abermals eine andere Unterſcheidung beſagt, daß die gereinigte Seele zwar in einem gewiſſen Sinne (aliquo modo) frei iſt von den Affekten, die den Willen zum Böſen verleiten, aber nicht von jenen Affekten, welche die Willenstätigkeit *begleiten*[21]. Mit dieſer Auslegung glaubt der Scholaſtiker dem Gedanken Plotins gerecht zu werden. Obwohl dieſer, bezw. Macrobius, ausdrücklich ſagt, daß die höheren Tugenden die Affekte beſeitigen, ſo könne er doch ſo verſtanden werden, daß nur die ungeordneten, nicht die Affekte überhaupt beſeitigt werden[22]; eine Auslegung, die zwar gegenüber der Stoa nicht aller Berechtigung entbehren würde, aber keineswegs die gleiche Berechtigung gegenüber dem Neuplatonismus hat, am wenigſten gegenüber Porphyr[23].

Sowohl den Gedanken der Weltflucht wie den der Apathie ſchwächt ſonach der chriſtliche Theologe ſoweit ab, daß der Einklang mit der eigenen Auffaſſung hergeſtellt iſt[24]. Und was ſpeziell die Apathie angeht, wird hier wie ſonſt die ſtoiſche Anſchauung ausdrücklich der ariſtoteliſchen angeglichen; der Gegenſatz zwiſchen beiden Schulen wird wieder auf einen Wortſtreit zurückgeführt[25]. Die nämliche harmoniſierende Tendenz, die ſchon der neuplatoniſchen Tugendlehre zugrunde liegt, das Beſtreben, die verſchiedenſten Tugendbegriffe in einem einheitlichen Ganzen zu verſchmelzen, iſt auch in der Scholaſtik lebendig. Auch die Lehre von den Kardinaltugenden erweiſt ſich bei Thomas als ein Gebilde, an dem alle bedeutenderen Schulen des Altertums beteiligt ſind. Über die urſprüngliche Faſſung, worin dieſe Lehre bei Plato und Ariſtoteles auftritt, hat ſowohl die Stoa

[20] De ver. 26, 8 ad 2.

[21] De ver. 26, 7 ad 6.

[22] S. theol. 61, 5 ad 2.

[23] *Zeller*, Philoſophie der Griechen III 2 4, 654 ff.

[24] Hingegen läßt ſich kaum eine Milderung des Intellektualismus wahrnehmen, wie van *Lieshout* (179) will. Gerade auch im Zuſammenhang mit der Darſtellung der neuplatoniſchen Tugendlehre bezeichnet Thomas das beſchauliche als das Ziel des tätigen Lebens und erkennt er den Unterſchied der reinigenden Tugenden von den politiſchen im Streben nach Beſchaulichkeit. Sent. III. 1. 4 ad 2. Außerdem charakteriſiert er ja durchweg die intellektuellen Tugenden als die vornehmeren und wertvolleren. Wenn er hiemit die Tatſache in Einklang zu bringen ſucht, daß dem Sprachgebrauch nur die ſittlichen Tugenden als Tugenden im eigentlichen Sinne gelten (S. theol. 1 II. 61, 1 ad 3. 66, 3. De virt. 12. Sent. IV, 33. 3. 3.), ſo tritt an dieſer Stelle inſofern eine gewiſſe Abſchwächung des intellektualiſtiſchen Tugendgedankens ein, als Thomas mit ihm die ethiſche oder voluntariſtiſche Denkweiſe verſöhnen will; allein ſpeziell gegenüber dem Neuplatonismus iſt eine ſolche Abſchwächung nicht wohl zu erkennen.

[25] De ver. 8 ad 2.

als auch der Neuplatonismus weit hinausgeführt; und all dieſe Entwicklungsphaſen wirken auch noch im Mittelalter fort. Mit der nämlichen Bereitwilligkeit wie aus Ariſtoteles ſchöpft der Aquinate aus ſtoiſchen und neuplatoniſchen Quellen; nur daß allerdings die Gegenſätze mit Vorliebe zugunſten des Ariſtoteles ausgeglichen werden. Der Unterſchied von den früheren Scholaſtikern beſteht nicht etwa darin, daß die bisherigen Autoritäten preisgegeben werden und nur noch Ariſtoteles gilt, ſondern darin, daß zu den alten Vorbildern Ariſtoteles hinzukommt und eine gewiſſe Vorherrſchaft gewinnt. Alles, was bisher ſcholaſtiſches Lehrgut war, wird auch jetzt noch zähe feſtgehalten, wofür gerade auch die Anlehnung an Macrobius ein Beiſpiel iſt; nur muß ſich das Alte gefallen laſſen, mit dem Neuen verſchmolzen zu werden. Die Hinwendung zu Ariſtoteles führt auch in der Tugendlehre zu keinem Bruch mit der Tradition; nur wird das bisherige Gedankenmaterial einem größeren Ganzen eingegliedert. Anderſeits erſcheint aber deswegen die Tugendlehre des Aquinaten wie ſeine Ethik überhaupt keineswegs bloß als eine Erneuerung der ariſtoteliſchen Ethik, ſondern als eine Syntheſe, die neben der traditionellen auch die neue Gedankenwelt umſchließt.

Noch ſei bemerkt, daß van Lieshout die neuplatoniſche Tugendlehre nicht bloß in ihrer Entſtehung durch alle Phaſen hindurch verfolgt und ihr auf dem Wege durch die chriſtliche Spekulation bis in die Hochſcholaſtik hinein nachgeht, ſondern auch die weitere Fortwirkung in Kürze beleuchtet. Dabei zeigt ſich, daß die in der Franziskanerſchule verkörperte auguſtiniſch-platoniſche Geiſtesrichtung auch dieſes Mal für neuplatoniſche Einflüſſe ein höheres Maß von Empfänglichkeit bekundet als die ariſtoteliſch eingeſtellte Dominikanerſchule [26]. Endlich tritt die neuplatoniſche Tugendlehre in ihrer geſchichtlichen Bedeutung auch noch darin hervor, daß ſie in verſchiedene aſzetiſche Werke der Gegenwart übergegangen iſt.

Zum Schluſſe ſpricht van Lieshout den berechtigten Wunſch aus, daß die Lehre des großen Scholaſtikers auch weiterhin zum Gegenſtand geſchichtlicher Erforſchung gemacht werde, damit ſie, nachdem ſie ſchon durch eine ſo große Anzahl von Kommentaren rein gedanklich erläutert worden iſt, auch in ihrer geſchichtlichen Entſtehung aufgehellt wird [27].

[26] 137 ff. 158 ff. 181 ff. Vgl. die durch *Baeumker* feſtgeſtellte Tatſache, daß die neuplatoniſche Lichtmetaphyſik in der Franziskanerſchule durchweg ſtärkeren Widerhall findet als in der andern Ordensſchule. Witelo, Ein Philoſoph und Naturforſcher des XIII. Jahrhunderts. Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters. III, 2. Münſter i. W. 1908. 393 ff. 407 ff. 415 ff. [27] 199.

DAS UNBEWUSSTE BEI THOMAS VON AQUIN

EINE SKIZZE

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Alexius Uſenicnik,
Ljubljana (Laibach, Jugoſlavien)

Die Philosophia perennis ist zwar in ihren höchsten Prinzipien überzeitlich und ewig gültig, will sie jedoch die lebendige Wirklichkeit verstehen lehren, muß sie ihre Wahrheit immer von neuem erweisen. Wenn sich zwischen den Tatsachen und den Erklärungsweisen der Philosophie Widersprüche auftun, so muß die Philosophie entweder beweisen, daß die vermeintlichen Widersprüche nur Schein sind, oder sie muß ihre Erklärungsweisen in ihren Prinzipien nachprüfen und neubilden; denn nicht die Tatsachen haben sich nach unseren Gedanken zu richten, sondern unsere Gedanken nach den Tatsachen. Je größer der Bereich der Tatsachen, die eine Philosophie mit ihren Erklärungsweisen bemeistert, und je tiefer das Verständnis ist, das sie vermittelt, desto höher ihr Wahrheitswert.

Zwei Kreise von Tatsachen hat in neuester Zeit die Wissenschaft aufgedeckt, an denen eine jede Philosophie ihren Wahrheitswert erweisen muß. Der eine Kreis umfaßt die „Korrelationserscheinungen" zwischen Körperbau und Charakter, der andere die „Tiefenerscheinungen" der Seele. (Vergl. einerseits E. Kretschmer, Körperbau und Charakter [1925], anderseits Klug, Die Tiefen der Seele [1926].) Was den ersten Kreis der Tatsachen anbelangt, hat die Wissenschaft selbst ihre Ergebnisse in einem Prinzip zusammengefaßt, das eine glänzende Bestätigung der Philosophia perennis bedeutet. Kretschmer sagt nämlich am Schlusse seiner Arbeit: „Wir werden an Stelle des einseitigen Parallelismus: Gehirn und Seele bewußt und endgültig den anderen: Soma und Psyche setzen, eine Denkweise, die ja überhaupt klinisch mehr und mehr sich einbürgert." Das heißt philosophisch ausgedrückt: Zurück vom kartesianischen Dualismus von Seele und Leib zur Lehre der Philosophia perennis von der substanziellen Seinsverbindung von Leib und Seele! Nicht nur im Gehirn findet ein Kontrakt zwischen Leib und Seele statt; die Seele ist vielmehr Entelechie des Leibes, inneres Formprinzip, das die ganze Seins- und Wirkungsweise des Leibes mitbestimmt. (Vergl. Geyser, Lehrbuch der allgemeinen Psychologie[8], I, 356—368.)

Ernſte Schwierigkeiten ſcheint jedoch der andere Kreis der Tatſachen wenigſtens der Lehre des heiligen Thomas von Aquin zu bereiten.

Es ſind im allgemeinen drei Prinzipien aus der ſcholaſtiſchen Seelenlehre, die in Betracht kommen.

Das erſte — ein Gemeingut der ſcholaſtiſchen Philoſophie — iſt eben die Lehre von der Seele als Weſensform (forma substantialis, Entelechie) des Leibes.

Das zweite, daß im Menſchen weſenhaft nur eine Seele iſt, die jedoch funktionell und virtuell eine dreifache iſt, d. h. zugleich die Stelle des animaliſchen und vegetativ-vitalen Prinzips vertritt. Auch dies iſt ein Gemeingut der Scholaſtik. Ja, nach dem heiligen Thomas vertritt die geiſtige Seele im Menſchen auch alle niederen Formen. „Et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formae in aliis faciunt" (Summa theol. I. q. 76, a. 4). Sein Beweis iſt kurz und bündig: Ein Weſen — ein Weſensprinzip. „Nihil est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse (ib. a. 3).

Das dritte (ein Eigengut des heiligen Thomas und ſeiner Schule, von Scotus, Suarez und auch Geyſer verlaſſen), daß die Seele durch ihre Beziehung und Hinordnung zu einem beſtimmten Körper individualiſiert wird, daß ohne dieſe Beziehung ein individueller Unterſchied menſchlicher Seelen unmöglich ſei, da jeder formale Unterſchied der Seelen ihre ſpezifiſche Verſchiedenheit begründet (Contra gent. II 93).

Die neueſte Wiſſenſchaft von den „Tiefen der Seele" hat nun ganz verſchiedene Strukturtypen der Seelen aufgezeigt. Die Menſchen ſind nicht nur körperlich, ſondern auch ſeeliſch tief verſchieden. Die einen ſind apolliniſch, die anderen dionyſiſch, die einen zyklothymiſch, die anderen ſchizothymiſch, die einen engelhaft, die anderen dämoniſch angelegt, um nur einige extreme Typen zu erwähnen. Auch in derſelben Seele ſind gleichſam Schichten, die dem Subjekte meiſtens unbewußt ſind und im „Unterbewußtſein" liegen, jedoch für das Seelenleben keineswegs indifferent ſind, indem ſie die Denk- und Gefühlsweiſe mitbeſtimmen und zuweilen durchbruchsartig in das bewußte Seelenleben eindringen und tiefe Erſchütterungen verurſachen können.

Wie ſtimmt mit dieſen Tatſachen die ſcholaſtiſche Lehre von der Seele, zumal die beſondere Lehre des heiligen Thomas von der Individuation der Seelen überein? Wird nicht durch dieſe Lehre des heiligen Thomas jede Eigenart der individuellen Seelen verneint? Werden nicht durch dieſe

Lehre alle ſeeliſchen Unterſchiede geleugnet? Wird nicht „die konkrete Welt des Individuellen entwertet“ (Przywara)? Wird nicht wie der Verſtand ſo auch die Seele zu einer „unbeſchriebenen Tafel“, die nur durch individuell verſchiedene Betätigung allmählich beſchrieben und ſo auch individuell umriſſen und eigenartig beſtimmt wird?

Was ſagt der heilige Thomas dazu? Wie ſteht er zum Problem von ſeeliſchen Unterſchieden, von Strukturtypen der Seelen und von allem „Unbewußten“, das aus dem Subjekt heraus die ſeeliſche Eigenart eines jeden Individuums beſtimmt und von allen anderen unterſcheidet?

Ich nenne alſo hier kurz „unbewußt“ (im weiteren Sinne als etwa Geyſer in ſeiner Pſychologie) alles, was ſich im Subjekte vor allem Bewußtſein vorfindet und, ohne ſelbſt in ſich bewußt zu werden, das Seelenleben des Individuums und ſeine Eigenart mitbeſtimmt. Natürlich kann ſolches eventuell erſchloſſen werden, es kann uns auch in ſeinen Auswirkungen, alſo mittelbar, bewußt werden. Es iſt auch nicht unmöglich, daß es die Wiſſenſchaft durch Beobachtungen feſtſtellt (denken wir z. B. an Hormone). Es iſt ein Beſtandteil des Unbewußten, wenn es unbewußt auf das Seelenleben einwirkt. Es iſt letzlich gleichgültig, ob es an ſich körperlich oder ſeeliſch iſt, ſofern es nur ſeeliſche Unterſchiede begründet.

Wie ſtellt ſich alſo der heilige Thomas zu dieſem Problem?

Wenn wir die Werke des heiligen Thomas durchgehen, ſo wird uns zuerſt erſichtlich, daß der heilige Thomas ſeeliſche Unterſchiede anerkennt, und zwar vor aller individuellen Betätigung. Natürlich bemerkt er auch Unterſchiede, die erſt durch perſönliche Betätigung entſtehen (wie Tugenden und Laſter, ſeeliſche Krankheiten uſw.), jedoch ſpricht er ausdrücklich von Unterſchieden, die aller Betätigung vorausgehen.

So ſpricht er von verſchiedenen natürlichen Anlagen zu Tugenden und Leidenſchaften (Summa theol. 1 II, q. 51, a. 1; De virtut. a. 8); von verſchiedener natürlicher Begabung (Summa I, q. 85, a. 7); von ſeeliſchen Ähnlichkeiten (De pot. q. 3. a. 9, ad 7). Wo er von den Folgen der Erbſünde ſpricht, unterſcheidet er allen gemeinſame Folgen (poena taxata) und individuell verſchiedene Folgen (poena concomitans), das heißt Folgen, in denen ſich die Erbſünde in verſchiedenen Individuen nach der Eigenart eines jeden verſchiedenartig auswirkt (De malo q. 5, a. 4); nun ſind dieſe Folgen nicht nur körperliche, ſondern auch ſeeliſche, wodurch ſich wiederum ſeeliſche Unterſchiede ergeben.

Allerdings könnte es den Anſchein haben, als wären dieſe Unterſchiede

nur oberflächlich, äußerlich, peripherifch. Dem ift jedoch nicht fo. Zwar äußert fich der heilige Thomas wiederholt gegen aprioriſche Verſchiedenheiten der Seelen, eben weil nach ſeiner Anſicht von der Individuation der Seelen alle von der Hinordnung zu den Leibern unabhängigen Verſchiedenheiten der Seelen als ſpezifiſche zu gelten hätten, doch wertet er die erwähnten Unterſchiede als echte ſeeliſche Unterſchiede. Freilich nicht immer in gleicher Weiſe.

Wo er von den Anlagen zu Tugenden ſpricht, da ſpricht er ſo, als würden dieſe Anlagen bloß körperliche Unterſchiede bedeuten. Im Menſchen, ſagt er z. B. an den oben angeführten Stellen, gibt es keimartige Anlagen (inchoationes naturales) zu Tugenden, ſowohl in Bezug auf die Artnatur des Menſchen als auch in Bezug auf die individuelle Natur. In erſter Hinſicht beſtehen dieſe Anlagen in der gemeinſamen Hinordnung der Menſchenſeelen auf die Tugend. In zweiter Hinſicht ſind dieſe Anlagen in verſchiedenen Individuen verſchieden, indem einige vor anderen für die Tugenden befähigt ſind (De virt. 1. 8). In erſter Hinſicht ſind die Anlagen ſeeliſch bedingt (se tenet ex parte ipsius animae), da die Seele als Form des Körpers das ſpezifiſche Prinzip im Menſchen iſt. In zweiter Hinſicht ſind ſie körperlich bedingt (ex parte corporis), da der Körper das Materielle im Menſchen iſt. So haben einige infolge der körperlichen Beſchaffenheit (propria corporis complexione) eine beſondere Anlage (dispositio) zur Keuſchheit oder zur Sanftmut uſw. (Summa 1 II, p. 51, a. 1). Jedoch iſt hierzu Doppeltes zu bemerken. Erſtens: Auch in dem Falle, daß dieſe Unterſchiede an ſich nur körperlich wären, würden ſie ſich durch ihre Ausſtrahlung ſeeliſch auswirken. Der Körper gehört eben zur Weſenheit des Menſchen, mithin hat der Menſch, der infolge körperlicher Eigenſchaften zu Tugendakten beſonders geeignet iſt, als Menſch, als ein Weſen aus Seele und Leib, von Natur aus eine beſondere Anlage zur Tugend (ex natura, ſagt der heilige Thomas, Summa 1 II, q. 66, a. 2, oder propter meliorem dispositionem naturae, ib. a. 1). Als weſentlicher Beſtandteil des Menſchen iſt der Körper zugleich Organ der Seele, alſo durch ſeine Anlagen bei ſeeliſchen Betätigungen mittätig. Auch in dieſem Falle ſind alſo die körperlichen Anlagen ein Unbewußtes, das ſich letzthin in ſeeliſchen Verſchiedenheiten auswirkt. Doch iſt hiemit der Sinn der Thomastexte nicht erſchöpft. Denn zweitens: Der heilige Thomas ſpricht in der Folge von verſchiedener Neigung zur Tugend (inclinatio), die ſich aus dieſen körperlichen Unterſchieden ergibt (q. 66. a. 1). Nun iſt aber Neigung ſicherlich

etwas Seeliſches. Es müſſen alſo die körperlichen Anlagen die Seele auch innerlich irgendwie beſtimmen. Und dies iſt tatſächlich die Anſicht des heiligen Thomas.

Im erſten Teil der theologiſchen Summa (q. 85, a. 7) ſtellt der heilige Thomas die Frage, ob das Verſtändnis der Wahrheit bei verſchiedenen Individuen verſchieden ſei. Die Antwort konnte nur eine bejahende ſein. Der erſte Grund dafür iſt uns ſchon bekannt. Nicht alle Menſchen haben die gleiche körperliche Beſchaffenheit. Da nun der Körper mit ſeinen Organen und Kräften auch der Seele bei ihrer Betätigung behilflich iſt, ſo kann ſich aus der körperlichen Verſchiedenheit auch eine Verſchiedenheit der ſeeliſchen Befähigung zur Geiſtesarbeit ergeben. Gemeint iſt, wenn von Geiſtesarbeit die Rede iſt, beſonders die Beſchaffenheit des Gehirnes. Ein feiner gebautes Gehirn iſt auch ein feineres Organ, deſſen ſich die Seele bei ihrer Gedankenarbeit wenigſtens mittelbar bedienen kann (Summa 1 II, q. 61, a. 1: unus homo ex dispositione organorum est magis aptus ad intelligendum). Der heilige Thomas ſpricht aber hier nicht einmal vom Gehirn, ſondern gleich von den niederen ſeeliſchen Kräften (inferiores virtutes), von der Einbildungskraft, vom Gedächtnis uſw. . . . Denn der Verſtand, ſagt er, benötigt dieſe niederen ſeeliſchen Kräfte zu ſeiner Betätigung, und diejenigen, bei denen dieſe Kräfte beſſer geartet ſind, ſind auch zur Verſtandesarbeit beſſer befähigt. Die Verſchiedenheit dieſer Kräfte hängt nach der anderweitigen Lehre des heiligen Thomas wiederum von der Verſchiedenheit der körperlichen Anlagen ab. Die niederen Seelenkräfte bedienen ſich verſchiedener Teile des Körpers als eigentlicher Organe, ſind ſomit nach ihrer beſſeren oder ſchlechteren Verfaſſung auch in ſich vollkommener oder weniger vollkommen (Summa 1 II, q. 63, a. 1). Schon darin iſt alſo inbegriffen, daß körperliche Unterſchiede auch innere ſeeliſche Unterſchiede bedingen. Ganz unzweideutig ſpricht dies jedoch der heilige Thomas in einem zweiten Grunde an der erwähnten Stelle im erſten Teile der Summa aus. Seine Theſe lautet: Der Verſtand des einen kann auch in ſich vollkommner ſein als der des anderen. Warum? „Es iſt nämlich klar," antwortet der heilige Thomas, „daß der Körper, je beſſer er organiſiert iſt, einer deſto beſſeren Seele teilhaft wird . . . Der Grund iſt, daß die Entelecheia von der Materie nach deren Kapazität aufgenommen wird (quia actus et forma recipitur in materia secundum materiae capacitatem). Diejenigen alſo, die eine vollkommenere körperliche Organiſation haben, werden auch einer Seele mit größerer Geiſteskraft teilhaftig."

Dieſelbe Lehre kehrt auch in Pot q. 3, a. 9, ad 7 wieder. Es handelt ſich dort darum, ob die Seelen der Kinder von den Seelen der Eltern fortgepflanzt werden. Der heilige Thomas verneint es. Es entſteht jedoch die Schwierigkeit: Woher kommt es denn, daß die Kinder den Eltern ähnlich ſind und zwar nicht nur körperlich, ſondern auch ſeeliſch? Der Doctor angelicus antwortet (ad 2, 5 et 7): Das kommt daher, daß ſich die Beſchaffenheit der Seelen nach der Beſchaffenheit der Körper richtet (ipsam dispositionem corporis sequitur dispositio animae rationalis). Dazu führt er einen zweifachen Grund an: „tum quia anima rationalis accipit a corpore, tum quia secundum diversitatem materiae diversificantur et formae". Der erſte Grund ſcheint jene mittelbare Abhängigkeit der ſeeliſchen Fähigkeiten von körperlichen Beſchaffenheiten zu beſagen, von der wir ſchon geſprochen: „Die Seele empfängt vom Körper," indem ſie ſich ſeiner Organe und Kräfte bedient, mithin, je vollkommener dieſe, deſto vollkommener auch ihre Tätigkeit iſt. Entſcheidend für unſer Thema iſt jedoch der zweite Grund: Weil die Seele Form, Art, Entelecheia des Körpers iſt, iſt ſie auch in ſich der Beſchaffenheit des Körpers gleichſam nachgeſchaffen. Nach den Verſchiedenheiten der Körper ſind ſomit auch die Seelen verſchieden. Indem nun die Zeugungskraft der Eltern die Leiber der Kinder im Keime bildet, entſteht der die Ähnlichkeit beſtimmende Kontakt von Seele zu Seele: Die Zeugungskraft, ſagt der heilige Thomas, wirkt als Werkkraft der Seele (ut instrumentum quoddam animae rationalis), ſenkt ſomit in die Keimzelle Anlagen ein, die den ſeeliſchen Anlagen der Eltern körperlich entſprechen, nach dieſen körperlichen Anlagen wird wiederum die Seele des Kindes ſeeliſch geformt. Daher die Ähnlichkeit des Kindes mit den Eltern nicht nur dem Körper, ſondern auch der Seele nach (ex hoc est, quod filii similantur parentibus etiam in his, quae pertinent ad animam).

Hiermit haben wir beim heiligen Thomas die metaphyſiſche Klärung gefunden, wieſo ſich auch das körperlich Unbewußte im Seeliſchen auswirkt. Alſo nicht nur ſo, daß das körperlich Unbewußte unbewußt mittätig das Seelenleben beſtimmt, mithin ſeine Eigenart auch ins Seeliſche ausſtrahlt, ſondern hauptſächlich ſo, daß ſeine Eigenart vom Seeliſchen innerlich aufgenommen wird, indem die Seele als Weſensform des Leibes nach der körperlichen Eigenart des Leibes ſelbſt eigenartig geſchaffen wird.

Man würde freilich in die Irre gehen, wollte man daraus ſchließen, daß die Seele auch ihre ſpezifiſche Weſenheit gleichſam aus dem Körperlichen ſchöpfe. Ihre ſpezifiſche Weſenheit hat die Seele wie jede andere ſubſtan-

tielle Form aus ſich, die geiſtige Seele aus ihrer Geiſtigkeit. Nur iſt dieſe Geiſtigkeit Geiſtigkeit eines niederen Grades, ſo daß die Seele ſpezifiſch dem Körperlichen zugeordnet iſt, wodurch ſich ihre Natur auch individuell beſtimmt.

Nach alledem iſt es nicht ſchwer, im Sinne dieſer Lehre des heiligen Thomas das Problem von den „Tiefen der Seele" zu deuten.

Was enthält alſo nach dem heiligen Thomas das „Unbewußte", das das ſeeliſche Geſicht des Menſchen mitgeſtaltet?

Es enthält erſtens urſprüngliche körperliche Beſtandteile und Stoffe, Kräfte und Säfte, Zuſtände und Anlagen, die ſich in zweifacher, ja dreifacher Weiſe im Seeliſchen auswirken können. Einmal als materielle Unterlage, nach der ſich die Eigenart der Seele ſelbſt formt. Sodann als Eigentümlichkeit der Organe, an die ſich auch die niederen Seelenkräfte, die an Organe gebunden ſind, eigentümlich anſchmiegen und ſo auf eigentümliche Art den höheren Seelenkräften dienen. Daneben etwa noch als Reize, die wiederum durch ihre Eigenart auch eigenartige Tätigkeiten der ſeeliſchen Kräfte auslöſen können. So verſchiedene Drüſen mit ihren Sekretionen. Alles dies iſt ſchon mit der Erbmaſſe gegeben.

Der heilige Thomas wußte wenig von Vererbung und von den Entwicklungsgeſetzen der Organismen, aber prinzipiell doch genug, daß wir jetzt die Ergebniſſe der Wiſſenſchaften im Lichte ſeiner Prinzipien verſtehen lernen. „Vis generativa et ea quae in semine agunt" (De pot. p. 3, a. 7, ad 5), die Zeugungskraft und die Keimkräfte, das war für ihn die kurze Formel, die die moderne Wiſſenſchaft ſo großartig entfaltet hat. Wir wiſſen jetzt, wie ſich durch die Zeugung Erbanlagen von Geſchlecht zu Geſchlecht forterben, wie ſie in Latenz verſinken und wiederum durchbrechen können. Im Lichte der Lehre des heiligen Thomas von der Individuation der Seelen verſtehen wir, wieſo ſich auf Grund der verſchiedenen Erbanlagen die Eigenart der Seelen ſo verſchiedenartig geſtalten und das Seelenleben ſo verſchiedenartig offenbaren kann. Es iſt das Unbewußte, das ſich auf die dreifache Weiſe, die wir erwähnt, aus dem Urgrund des Leibes ins Seeliſche durchringt und unſer bewußtes Seelenleben mitbeſtimmt. Wenn wir bedenken, daß dieſes Unbewußte auch ſelbſt vielleicht das letzte Ergebnis einer langen Reihe von Generationen iſt, ſo wird es uns nicht wundernehmen, daß unſer Seelenleben uns ſelbſt ſo oft ein Rätſel iſt.

Das Unbewußte enthält zweitens die verſchiedenartigen Einflüſſe der

Umwelt auf das Körperliche und Seeliche im Menſchen. Dieſe Einflüſſe beginnen im Mutterleibe und ſetzen ſich fort bis zum letzten Atemzuge des Menſchen. Es ſind wohltätige und es ſind verderbliche Einflüſſe, belebende und ſchädigende Reize, Elixiere und Gifte, Gifte, die den Körper vergiften (Alkohol, Tabak, sexuelle Verkehrtheiten uſf.) und Gifte, die die Seele vergiften (ſchlechte Einflüſſe, Beiſpiele, Reize uſw.). Dies alles kann zwar die Seele in ihrer Weſenheit nicht mehr umbilden oder verbilden, aber es kann unmittelbar oder mittelbar, von der Seele oder vom Körper aus, tief in das Selenleben eingreifen und es umgeſtalten. Es kann ſich als Segen oder als Fluch im Seelenleben auswirken.

Das Unbewußte enthält drittens all unſere Erlebniſſe, die uns einſt bewußt waren und nachher ins Unbewußte ſanken und im Unterbewußtſein ein latentes, jedoch keineswegs immer ein untätiges Daſein führen. Es gibt Erlebniſſe, die einſt unſer Gemüt aufgewühlt haben, die wir aber ſchon längſt überwunden zu haben meinen, die jedoch im Unterbewußtſein nachwirken und unſere Seelenſtimmung abtönen. Es gibt auch Erlebniſſe, wie ſie die Pſychoanalyſe aufgezeigt hat, die ins Unterbewußtſein verdrängt worden ſind, woher ſie ganz verhängnisvoll das bewußte Seelenleben beeinfluſſen und tragiſche Konflikte in den Seelen verurſachen.

So iſt das Unbewußte mit ſeinen Auswirkungen tatſächlich eine dunkle Macht, am dunkelſten in den Urgründen, woher ſie bis zu den höchſten Höhen des geiſtigen Lebens ihre Wirkungen ausſtrahlt. Nach ihrer vielgeſtaltigen primären und ſekundären Verſchiedenheit geſtalten ſich verſchieden auch die Individuen, ſei es primär in ihrem Seelengrund, ſei es ſekundär in ihrem Seelenleben. Daher verſchiedene Seelentypen, daher verſchiedene Temperamente, Charaktere, ſeeliſche Stimmungen, normale und anormale Einſtellungen zum Leben, zu ſich ſelber und zu anderen.

Welche Bewandtnis hat es darnach mit dem Unbewußten und ſeinen Schichtungen, mit den „Seelenſchichten“? Was will dieſe Metapher beſagen?

Es entſteht erſtens eine gewiſſe Schichtung als Folge der entitativen Einheit und virtuellen Dreiheit der Seele. Im Menſchen webt und wirkt ein virtuell dreifaches Lebensprinzip: das vital-vegetative, das ſenſitiv-animaliſche und das intellektuell-geiſtige. Somit entſteht eine dreifache Schichte: die vitale, die animaliſche, die geiſtige. Wie groß die Macht der vegetativen Vitalität iſt, das ſehen wir in der Pflanzenwelt, wo in jedem Pflänzchen ein dunkles Weben und Wirken ſtattfindet, das nach beſtimmten

Entwicklungsgeſetzen Blätter und Blüten, Früchte und Samen hervortreibt. Es iſt klar, daß dieſes dunkle Weben und Wirken im Menſchen wegen der weſenhaften Einheit der Seele nicht ohne ſeeliſche Auswirkungen bleiben kann. Es gehen alſo aus der vitalen Schichte Ausſtrahlungen aus, die auch das animaliſche und das geiſtige Leben tief beeinfluſſen. Die Altersſtufen, die eine Folge dieſer vitalen Entwicklung ſind, ſind auch Stufen einer animaliſchen und geiſtigen ſeeliſchen Entwicklung. Das Kind, der Knabe, der Jüngling, der Mann, der Greis bedeuten ebenſoviele ſeeliſche als vitale Entwicklungsſtufen. Sodann die Schicht des Animaliſchen. Wiederum können wir in der Tierwelt das eigenartige Wirken des animaliſchen Prinzipes beobachten. Auch das Animaliſche mit ſeinen Naturtrieben, Inſtinkten wirkt ſich im Menſchen im Seelenleben aus und auch aus der animaliſchen Schichte gehen wegen der Einheit der Seele Ausſtrahlungen ins geiſtige Leben aus.

Es findet aber zweitens auch in jeder dieſer drei Schichten infolge der Lebensbetätigung als auch verſchiedener innerer und äußerer Einflüſſe eine neue Schichtung ſtatt. Und wiederum gehen Ausſtrahlungen und Durchbrüche von einer Schichte zur anderen. Denken wir an pathologiſche Erſcheinungen im höheren Seelenleben, die ein ungezügeltes Sexualleben hervorbringen kann! Der Sexus ſelbſt iſt eine eigenartige Miſchung des Vitalen und Animaliſchen.

Nichts geht im Seeliſchen gänzlich verloren. So „ſchichten" ſich gleichſam die Erlebniſſe im Unterbewußtſein und wirken ſich dann im Seelenleben verſchiedenartig aus.

Wir müſſen noch das „Unheimliche" ſtreifen, das mit dem Unbewußten oft verbunden iſt. Iſt ſchon das Unbewußte an ſich eine dunkle Macht, weswegen ſprechen wir noch dazu von dem Unheimlichen im Seelenleben?

Der Geiſt an ſich iſt etwas Helles, Lichtes, das Vitale und Animaliſche an ſich iſt zwar dunkel, aber wiederum nicht unheimlich. In den Pflanzen und Tieren iſt nichts Unheimliches. Im Menſchen offenbart ſich oft eine Macht, die unheimlich, ja dämoniſch iſt. Woher dieſe merkwürdige Erſcheinung?

Ich glaube, daß der heilige Thomas den eigentlichen Grund aufgedeckt hat, wenn er fragt, ob die Begierlichkeit „unendlich" iſt, und dann für die Begierlichkeit im Menſchen bejahend antwortet, weil ſie im Menſchen wegen der Einheit der Seele an der Unendlichkeit des Geiſtesſtrebens teilnimmt

(Summa 1 II, q. 30, a. 4). Das heißt: Das Animaliſche an ſich iſt nicht unheimlich. Aber unheimlich wird es im Menſchen, wo animaliſche Begierden und Leidenſchaften durch den Geiſt „verunendlicht" und ihre Objekte „vergöttert" werden. Der Menſch kann ohne Gott nicht leben. Wird alſo das Kreatürliche der Leidenſchaften vergöttert und ziehen die Leidenſchaften alle Lebensmächte in ihren Dienſt, ſo wirkt dieſe unnatürliche Verkehrtheit unheimlich und bei ſtarken Willensmenſchen dämoniſch. Freilich findet ſich das Unheimliche und Dämoniſche ſogar primär bei Geiſtern, jedoch auch dort nur, infolge der Verkehrtheit, daß wegen der eigentümlichen Miſchung der unendlichen Geiſtesanlage mit der Weſensendlichkeit das Endliche vergöttert wird. So iſt auch beim Menſchen die Dämonie bisweilen geiſtigen Urſprungs (denken wir an die Dämonie der Ehrſucht oder des Willens zur Macht), doch wirkt ſie im Menſchen wegen der Miſchung mit dem Animaliſchen noch unheimlicher. — —

Wenn wir ſo das Material durchſehen, ſo ſcheint mir, daß nicht nur die ſcholaſtiſche Lehre von der Seele als Form des Leibes und ihrer Einheit, ſondern auch die beſondere Lehre des heiligen Thomas von der Individuation der Seele, und zwar dieſe ganz beſonders, den Ergebniſſen der modernen Seelenwiſſenſchaft entſpricht, ja ein tiefes Verſtändnis der eigenartigen Erſcheinungen des menſchlichen Seelenlebens darbietet. Selbſtverſtändlich kann ſie nur eine prinzipielle Klarheit bietet, Einzelheiten muß ſie der poſitiven Forſchung überlaſſen.

Doch wie ſteht es mit den anfangs erwähnten Schwierigkeiten? Ich glaube, daß ſie vor der Kritik nicht beſtehen. Was zuerſt die Individuation der Seelen durch bloße „Beziehung" zum Körper anbelangt, die die Seelen wohl numeriſch vervielfachen, ſie aber weſentlich in ihrer Unbeſtimmtheit und individuellen Leere belaſſen würde, ſo fußt dieſe Schwierigkeit auf einem Mißverſtändnis. Schon Cajetanus hat in ſeinem Kommentar zum Opusculum des heiligen Thomas „De ente et essentia" (c. 6, q. 13) richtig bemerkt, daß das Wort „Beziehung" oder „Hinordnung", wo von der Individuation der Seele die Rede iſt, nicht eine pure Beziehung bedeutet, ſondern eine weſenhafte Hinordnung, eine ſeinshafte, ſubſtantielle Anpaſſung der Seele an die Eigenart des Körpers (eine commensuratio, wie Cajetanus ſich ausdrückt, nicht im Sinne einer „relatio commensurationis", ſondern einer „coaptatio substantialis"). Wir haben ja geſehen, wie der heilige Thomas auf das allgemeine metaphyſiſche Prinzip von der commensuratio zwiſchen actus und potentia ſich beruft, wo nach der Verfaſſung

und Aufnahmefähigkeit der Materie auch die Vollkommenheit der aufgenommenen Form eine verſchiedene iſt. Doch würde nicht eine ſolche Verſchiedenheit eine formale und mithin ſpezifiſche Verſchiedenheit der Seelen bedingen? Dies ſcheint mir in dieſem Problem der dunkelſte Punkt zu ſein. Cajetanus unterſcheidet eine „distinctio formarum" von der „distinctio formalis". Die formale und mithin ſpezifiſche Verſchiedenheit iſt eine Verſchiedenheit in den begrifflichen Weſensmerkmalen (ex principiis diffinitivis, wie er ſich ausdrückt), eine Verſchiedenheit, die aus der verſchiedenen Anpaſſung der Seelen an verſchiedene Körper ſich ergibt, ſei daher keine formale (habent siquidem eandem diffinitionem). Übrigens hat ſchon der heilige Thomas in der Summa (I, q. 85, a. 7, ad 3) dieſe Schwierigkeit ausdrücklich erwähnt und mit der Bemerkung zurückgewieſen, daß die Verſchiedenheiten, die ſich durch Aufnahme in verſchieden diſponierte Materie in den Formen ergeben, keine ſpezifiſchen ſind (differentia formae, quae non provenit nisi ex diversa dispositione materiae, non facit diversitatem secundum speciem). Wenn das ſtimmt — und es ſcheint zu ſtimmen —, ſo verſchwinden alle übrigen Einwände. Wird nicht die konkrete Welt des Individualen entwertet? Im Gegenteil! Ich meine, daß gerade nach der Auffaſſung des heiligen Thomas das Individuale vollwertig gewahrt wird. Es ſchöpft aus der geiſtigen und körperlichen Welt und iſt in ſich individuell ſelbſtändig. Dieſer Selbſtſtand wird durch das individuelle Bewußtſein und die individuelle Freiheit zur freien Perſönlichkeit erhoben. Denn perſönlich im vollen Sinne iſt für die Kreatur nur das, was ſie mit Bewußtſein und in Freiheit beſitzt, erwirbt und erkämpft. Die dunklen Mächte im Menſchen engen den Bereich des Freien und Perſönlichen ein — dies iſt gerade in der Sentenz des heiligen Thomas ſo klar erſichtlich —, aber ſoviel Freiheit, ſoviel Feld und Raum für das individuelle und perſönlich Wertvolle!

Alles in allem: Wäre die menſchliche Seele nicht Akt, Form, Entelechie des Leibes, ſo wäre das ganze menſchliche Seelenleben unverſtändlich. Wäre ſie nicht weſenhaft eine und individuell eine dreifache, ſo wäre die Dreiheit des Vitalen, Animaliſchen und Geiſtigen und die Macht des vital und animaliſch Unbewußten auf den Geiſt unerklärlich. Wäre ſie nicht durch die Eigenart des Leibes individualiſiert, ſo wäre die vital und animaliſch bedingte Eigenart der individuellen Seele ein Rätſel. Ich wenigſtens lernte beim Studium des heiligen Thomas in dieſen drei Prinzipien das Seelenleben des Menſchen beſſer verſtehen: das Schickſal des Menſchen, in dem

das Vitale ſchon im Urſprung verdorben iſt, die Tragik des Menſchen, in dem die dunklen Mächte des Animaliſchen herrſchen, und die Größe des geiſtigen, gottzugewandten Menſchen, der das Vitale und Animaliſche in Tun und Leiden dem Dienſte des Geiſtes unterwirft und ſieghaft nach dem Ewigen ſtrebt.

D. Über die Philoſophie des ſpäteren Mittelalters

VERNUNFT UND GLAUBENSWAHRHEIT IM AUFBAU DER THEOLOGISCHEN WISSENSCHAFT NACH AEGIDIUS ROMANUS

Von Dr. Richard Egenter,
Freiſing

Engelbert Krebs hat uns einen klaren Überblick über die Entwicklung gegeben, die die Lehre vom Wiſſenſchaftscharakter der Theologie in der Scholaſtik bis herauf zu Hervaeus Natalis im beginnenden 14. Jahrhundert genommen hat[1]. In einem kleinen ergänzenden Beitrag zu dieſem Thema möge unterſucht werden, wie einer der bedeutendſten unmittelbaren Schüler des Thomas von Aquin, der Auguſtinereremit Aegidius Romanus († 1316), den Krebs nur kurz ſtreifen konnte, auf den Gedanken Thomas' fußend und auf ihnen weiterbauend[2], die Verbindung von Vernunft und Glaubenswahrheit im Aufbau der theologiſchen Wiſſenſchaft beurteilt hat.

A. DARSTELLUNG DER AEGIDIANISCHEN LEHRE

Wenn wir im Folgenden betrachten, was Aegidius über den Wiſſenſchaftscharakter der Theologie, den er im Prolog zum erſten Buche ſeines Sentenzenkommentars behandelt[3], zu ſagen hat, ſo beſchränken wir uns hiebei auf diejenigen ſeiner Ausführungen, die für die der Theologie eigentümlichen Verwendung und Verbindung von Glaubenswahrheit und Vernunft bedeutungsvoll ſind.

1. Das Objekt in der theologiſchen Wiſſenſchaft

Für das Weſen einer Wiſſenſchaft iſt nach Aegidius nicht der Träger derſelben im pſychologiſchen Sinn, ſondern das *subjectum* im gegenſtändlichen

---

[1] Theologie und Wiſſenſchaft nach der Lehre der Hochſcholaſtik. Beitr. z. Geſch. d. Philoſ. d. Mittelalters. XI 3—4, Münſter i. W. 1912.

[2] Daß Aegidius hiebei ſelbſtändig vorangeht, zeigen die „Impugnationes (Pſeudo-?) Bernardi Claramontensis contra fratrem Egidium contradicentem Thomae super primum sententiarum" (Vat. Lat. 772 f 4 ff. Eine weitere Hs befindet ſich nach A. Pelzer, Godefroid de Fontaines, Rev. Néo-Scolastique XX 79, Louvain 1913, in Florenz, Bibl. nat. II, II 182), worin die thomiſtiſche Lehre von dem Subjekt der Theologie (darüber einige Notizen bei Krebs, S. 58*), von der Einheit der Theologie, von der Notwendigkeit derſelben und endlich ſeine Anſchauung, daß die Theologie vorwiegend *scientia speculativa*, dann aber auch *practica* ſei, gegen die Abweichungen des Aegidius in dieſen Punkten verteidigt werden.

[3] Primus liber Sententiarum. Venetiis 1521.

Sinn, das *objectum*, und zwar als *objectum principale et formale* charakteriſtiſch [4]. Die Beſtimmung dieſes Objektes der Theologie, das Aegidius in einer Korrektur der von ſeinen Zeitgenoſſen faſt allgemein angenommenen thomiſtiſchen Meinung [5] nicht in Gott als ſolchem, ſondern in Gott als *principium nostrae restaurationis et consummatio nostrae glorificationis* ſieht [6], intereſſiert uns hier nicht.

Für uns wichtig aber iſt die Lehre, daß nicht das Objekt allein einer Wiſſenſchaft ihre Eigenbeſtimmtheit verleiht, ſondern die Art der Erkanntheit dieſes Objekts. Das Wiſſen empfängt eine doppelte Aktualität: Erſt muß das Erkenntnislicht dem Objekt eine Aktualität geben, ſodann werden in dieſem Lichte die dem Objekt als ſolchem eigenen Beſtimmtheiten ſichtbar. Hier offenbart ſich ein erſtes Charakteriſtikum der Theologie als Wiſſenſchaft, weil das Licht, in dem die Glaubenswahrheiten ſichtbar werden, nicht wie bei den anderen Wiſſenſchaften das *lumen intellectus agentis*, ſondern das *lumen divinum* iſt [7]. In dieſen Aufſtellungen ſcheint Aegidius durch Heinrich von Gent beeinflußt zu ſein [8], den er freilich in anderen Fragen bekämpft [9], wie er auch trotz des eben Geſagten ein Gegner der Illuminationstheorie iſt [10]. — Noch ſtärker wird das erkenntnistheoretiſche Moment in der Objektsbeſtimmung der Theologie bei dem (von Krebs nicht mehr herangezogenen) Ordensgenoſſen und Schüler des Aegidius, bei Thomas von Straßburg († 1357) betont, deſſen Sentenzenkommentar übrigens in unſeren Fragen trotz aller Angleichung an ſeinen Lehrer weit über dieſen hinausführt. Er nennt als Gegenſtand der Theologie das „*Verum summe diligibile, ut proportionatum est rationali animae nondum perfectae per habitum luminis gloriae*“ [11].

Aus der Art der Erkanntheit ihres Objektes folgen weitere Beſtimmtheiten der Theologie, die wir nur ſtreifen. Im Gegenſatz zu den anderen Wiſſenſchaften, die dem *a sensu* beginnenden menſchlichen Erkenntnisprozeß folgen und durch eine *essentialis comparatio ad sensibilia* gekenn-

---

[4] Prol. I, 1.
[5] I Sent., Prol. I, 4. S. theol. I, 1, 7. Vgl. Krebs, S. 56 ff. und 55* ff.
[6] Prol. I, 3. Vgl. Quodlibeta (Lovanii 1646) III, 2.
[7] Prol. I, 3 und II, 5. Vgl. Quodl. III, 2.
[8] Vgl. Krebs, S. 48 ff. und 39*.
[9] Vgl. Meine „Erkenntnispſychologie des Aegidius Romanus“ (Regensburg 1926) S. 50 ff.
[10] Ebenda S. 38 ff.
[11] In IV libros Sententiarum (Venetiis 1564), Prol. I, 1.

zeichnet ſind, iſt ihr formales Objekt kein *sensibile*, noch beſitzt es ſein Sein *in sensibilibus*, noch hat es ein *sensibile* als Teil von ihm zu eigen [12].

Aus dieſem Geſichtspunkt heraus gibt Aegidius weiterhin die Entſcheidung, daß die Theologie *scientia specialis* und doch zugleich *scientia communissima* ſei: Weil ſie *secundum modum sapientiae divinae* vorangeht, darum erfaßt ſie *in propria ratione* Gott und überſchaut doch zu gleicher Zeit die ungeheure Vielheit ihrer ſekundären Objekte [13].

Den für das Weſen der Wiſſenſchaft beſtimmenden Charakter des erkannten Objektes offenbart klar die in der Polemik gegen (den ungenannten) Thomas von Aquin ſich entwickelnde aegidianiſche Begründung der Einheit der Theologie als Wiſſenſchaft. Es lohnt ſich darauf näher einzugehen.

Thomas habe die Einheit zurückgeführt auf die Einheit des *lumen* in der Theologie, das als *lumen divinum* die Theologie von den anderen Wiſſenſchaften ſcheide, die ſich auf das *lumen intellectus agentis* ſtützten [14]. Das verwirft nun unſer Autor auf Grund der uns ſchon bekannten Lehre von der doppelten Aktualität. So wie unter dem ſich wie *aliquid generale* verhaltenden *intellectus agens* verſchiedene Wiſſenſchaften möglich ſind, die ihre Einheit von der ſpezifiſchen Aktualität ihrer Objekte empfangen, ſo erſt recht unter dem *lumen divinum*, das ja noch viel mehr unſere theologiſche Wiſſenſchaft überragt. — Wenn die Vertreter der bekämpften Meinung nachträglich noch die Einheit auf eine *unitas rationis* zurückführen wollten [15], ſo ſei das eine *petitio principii*, denn die *ratio* für die *unitas* der Theologie ſei ja das Geſuchte.

Nun bringt Aegidius ſeine Löſung, indem er hier wieder Heinrich von Gent [16] folgt: Die *species*, durch die der Menſch erkennt, iſt verſchieden von der *species*, durch die die rein geiſtigen Subſtanzen erkennen. Letztere erfaſſen durch eine univerſale *species* alles, was unter dieſe *species* fällt. Das menſchliche Erkennen, an die Sinne gebunden, ſchaut in einer univerſalen *species* (z. B. „Sein") nicht alle ſpezifiſch differenzierten Erfüllungen des betreffenden *genus* (z. B. „bewegter Körper"). Darum ſind neben der Metaphyſik noch Einzelwiſſenſchaften nötig.

---

[12] Prol. I, 2.
[13] Ebenda.
[14] Vgl. Thomas, 1 Sent. prol. I, 2.
[15] Derſ., S. theol. I, 1, 3.
[16] Summa VI, 3.

Die Theologie folgt aber dem *modus divinae sapientiae*. Da ſie Gott zum Objekte hat, kann ſie *in propria ratione* alles Übrige erkennen; alſo bedarf es bei den im *lumen divinum* gegebenen Wiſſenſchaften nur einer Wiſſenſchaft [17].

Aegidius lehrt alſo: Für die Einheit der Wiſſenſchaft iſt der Begriff, die *species* oder *ratio* des Formalobjektes maßgebend. Was durch denſelben faßbar iſt, gehört zu einer Wiſſenſchaft. Aus dem Begriff des Seins vermag das auf Abſtraktion beruhende menſchliche Erkennen nur die allgemeinen Seinsbeſtimmtheiten, nicht die Objekte z. B. der Naturwiſſenſchaften zu begreifen, weshalb hier eine Wiſſenſchaft nicht genügt. — Die Theologie dagegen folgt *in lumine divino* dem Erkenntnismodus der *divina sapientia*. Gott aber erkennt in ſich alles Sein. Da die Theologie Gott zum Objekt hat, vermag ſie *(secundum modum divinae sapientiae) in una propria ratione (sc. Dei)* alle Dinge zu erfaſſen.

Daß dies alles keinen weſentlichen Unterſchied von der thomiſtiſchen Lehre bedeutet, verſuchen nun die Impugnationes Bernardi Claramonensis nachzuweiſen. Wenn es im *lumen intellectus agentis* eine Vielheit von *species* und damit eine Vielheit von Wiſſenſchaften geben muß, ſo iſt daran eben die Schwäche des *lumen intellectus agentis* ſchuld. In deſſen Unvollkommenheit kann der Menſch nicht die konkreten Erfüllungen einer univerſalen *species* erkennen. Weil aber das *lumen divinum* ſo vollkommen, gleichſam ſo hell iſt, darum erkennt man in ihm die eſſentielle und kauſale Verflochtenheit der Dinge, die im menſchlichen Verſtandeslichte nur durch mehrere *species* faßbar iſt, und es genügt deshalb eine (ſich auf Gott, das höchſte Sein richtende) *species* um alles *in propria ratione sc. Dei* zu erkennen, weshalb *in lumine divino* nur eine Wiſſenſchaft nötig iſt. Alſo iſt es doch im *lumen* begründet, wenn die Theologie eine Wiſſenſchaft iſt [18].

---

[17] Prol. II, 5.

[18] *Vat. Lat. 772 f51a: . . . Et ideo considerandum (est) secundum eos (sc. Aegidium), quod species, per quas homo intelligit, differunt a speciebus, per quas intelligunt substantiae separatae, quia sic repraesentant superius, quod non repraesentant inferius. Et ideo praeter scientiam universalem non superfluunt scientiae speciales. Sed substantiae separatae per speciem universalis etiam inferiora intelligunt. Theologia autem sequitur modum divinae sapientiae et habet pro obiecto principaliter Deum. Et idcirco ipsa potest de singulis rebus considerare sub propria ratione sicut et Deus per scientiam, quam habet de se ipso. Et propterea una tantum scientia est, quae innititur lumine divino, non plures, quia si plures essent, omnes praeter unam superfluerent.*

Haec autem, si diligentius discutantur, nihil contra doctorem (sc. Thomam) faciunt.

Richtig an dieſen Ausführungen erſcheint, daß zwiſchen Aegidius und Thomas hier keine weſentliche Meinungsverſchiedenheit beſteht. Gleichwohl hat Aegidius die thomiſtiſchen Gedanken vertieft. Das Weſentliche für die Einheit der Wiſſenſchaft iſt die erkenntnistheoretiſche Tragkraft und Spannweite des Objektsbegriffs, der erkenntnistheoretiſch freilich abhängig iſt von dem *lumen*, in dem er geſchaut werden kann. — Der aegidianiſche Einwurf, daß *in lumine divino* neben unſerer Theologie noch viel mehr Wiſſenſchaften möglich wären, als es ſolche *in intellectu agente* gebe, iſt dann nicht ſtichhaltig, wenn die eine Wiſſenſchaft als Objekt das höchſte Sein hat, weil dann eben in einer *ratio* alles erkannt wird.

2. Die Art des theologiſchen Erkennens

Aegidius bringt hier keine wichtigeren Eigenlehren, wir können darum mit einer kurzen Feſtſtellung ſeiner Meinungen uns begnügen.

Während die anderen Wiſſenſchaften „*habeant aliquam per se analogiam ad ipsa sensibilia*“, richtet ſich die Theologie nach dem *modus* und der *mensura divinae sapientiae*, ſie kommt nicht *per humanam inventionem*, ſondern *per inspirationem* zuſtande. Dieſe *inspiratio* kann zwar auch in den anderen Wiſſenſchaften zur Vermittlung von Wiſſen verwandt werden, für die Theologie bedeutet ſie eine erkenntnistheoretiſche Beſtimmtheit, weil dieſe eben nicht *per rationes investigabiles*,

---

Ad cuius evidentiam attendendum est, quod ex debilitate luminis intelligibilis contingit, quod species intelligibiles multiplicentur in uno, quae in alio habente lumen maioris vigoris non multiplicantur. Et quia lumen intellectus humani in toto genere intellectivo est maxime debilis vigoris, idcirco ipsae species in humano intellectu maxime multiplicantur.

Quia vero substantiae separatae habent lumen intellectuale virtuosius, ideo habent species magis unitas]ſ ſ r b[et minus multiplicatas. Et quanto fuerint superiores, tanto per pauciores intelligunt, quia etiam tanto magis virtuosum habent lumen.

Unde quia lumen divinum est summe virtuosum, suum intelligere est summe unitum. Itaque per unum, quod est essentia sua, omnia intelligit . . .

Quod ergo species humanae multiplicentur et modus humanae scientiae sit cum multiplicatione, non est nisi propter debilem vigorem luminis humani intellectus. Aut itaque nihil est dicere, quod sacra theologia ideo est tantum una, quia sequitur modum divinae sapientiae et non modum scientiae humanae, quae est cum multiplicatione, aut, si hoc debet valere aliquid, oportet, quod reducatur ad vigorem divini luminis, cui innititur.

Et hoc est sententia doctoris. Assumpsit namque, quod quanto scientia est altior, tanto est magis unita. Et tanto est altior, quanto innititur altiori lumini. Et quia haec scientia innititur lumini divino, quod est altissimum, ideo sicut est maxime unita, quod una existens, potest assumere omnia in sua consideratione.

ſondern *secundum revelationis formam* zu ihren Ergebniſſen gelangt[19]. Darum iſt ſie für Aegidius vollkommenere Erkenntnis[20], ſie erfaßt ihre Objekte *modo admirativo*[21].

3. Die Gewißheit des theologiſchen Erkennens

Nach Aegidius iſt die Theologie die ſicherſte Wiſſenſchaft. Als die ihr eigentümliche Gewißheit bezeichnet unſer Autor mit Thomas[22] die *certitudo adhaesionis*, worunter wir eine ſtärker im Willen als im Verſtande wurzelnde Überzeugung zu verſtehen haben. Hinſichtlich dieſer iſt die Theologie die ſicherſte Wiſſenſchaft; nicht freilich hinſichtlich der *certitudo speculationis*, weil ſie ja ihre Gegenſtände aus der Offenbarung, aus dem Glauben ſchöpft, weil ſie zum Objekte hat, *quae non sunt visa*[23], *quae supra rationem sunt*[24]. Ihre letzten Prinzipien ſind ja weder mehr in ſich einleuchtend, *per se nota*[25], noch vermag ſie der Intellekt durch Zurückgreifen auf die Urſachen einſichtig zu machen[26].

Gleichwohl iſt für Aegidius der Wahrheitsgehalt der Theologie keineswegs geringer als in den im Vernunftlicht fortſchreitenden Wiſſenſchaften; denn die Wahrheiten der Theologie *videntur in maiori lumine, in lumine increato*[27]. Im Bereich der natürlichen Wiſſenſchaften bedeutet zwar das *scire per causam* ein *magis scire*, nicht aber ein *magis scire quam scire per revelationem*. Wie das *scire per causam* übertroffen wird von der unmittelbar einſichtigen Schau der natürlichen Erkenntnisprinzipien, ſo erſt recht von der Erkenntnis deſſen, was in dem den *intellectus agens* überragenden *lumen divinum* bekannt iſt[28]. Soviel möge hier genügen. Wir werden im Folgenden Gelegenheit haben noch einige Ergänzungen beizufügen.

B. BEMERKUNGEN

1. Zur aegidianiſchen Beſtimmung des Objekts

Aegidius ſpricht hinſichtlich des Objekts der Theologie nur von den Glaubenswahrheiten, die *secundum revelationis formam* erkannt werden.

[19] Prol. I, 2. II, 4.
[20] Prol. II, 4.
[21] Prol. II, 2 ad 2.
[22] 3 Sent. 23, II, 2.
[23] Prol. III, 2.
[24] Prol. II, 1.
[25] Prol. II, 2.
[26] Prol. II, 1 ad 2.
[27] Prol. II, 4.
[28] Prol. II, 4 ad 1,

So wichtig dieſe nun für die Theologie auch ſind, ſo hätte doch eine nähere Beſchäftigung mit der eigentümlichen Verbindung von Vernunft und Glaubenswahrheit in der Theologie zur Unterſcheidung derjenigen Wahrheiten führen müſſen, die dieſer Wiſſenſchaft als geoffenbarte Prinzipien zugrunde liegen, und derjenigen, die auf dem Wege des ja gerade für die Wiſſenſchaft weſentlichen ſchlußfolgernden Denkens gewonnen werden und zum großen Teil den Gegenſtand der erklärenden und ſpekulativen Dogmatik darſtellen.

Dieſe unſerem Autor ſonſt geläufige Unterſcheidung verwendet er auch in unſerem Zuſammenhang für die Metaphyſik, die *secundum modum rationis* über Gott handle. Dieſer *modus rationis* beſtehe darin, daß man aus Prinzipien zu den noch unbekannten Folgerungen gelange[29]. Für die Theologie aber wird dieſe Unterſcheidung dadurch verwiſcht, daß dem *secundum modum rationis* das *secundum formam revelationis* gegenübergeſtellt wird[30], während doch nur den *principia per se nota* die *principia revelata* gegenüberzuſtehen hätten. Hier blieb der Schüler hinter ſeinem Lehrer zurück, denn Thomas von Aquin weiſt viel klarer auf den genannten Unterſchied hin, wenn er lehrt: Wie Gott aus ſeiner Selbſterkenntnis alles Andere erkennt, ſo erkennen wir aus den Glaubenswahrheiten gleichſam wie aus erſten Prinzipien andere Gegenſtände *secundum modum nostrum sc. discurrendo de principiis ad conclusiones*[31].

2. Zur Lehre des Aegidius von der Art theologiſcher Erkenntnis

Per modum divinae sapientiae geht nach Aegidius die Theologie voran. Da wäre nun zu unterſuchen geweſen, inwiefern die *sapientia divina* in die Theologie hereinſpielt. Zunächſt, inſoweit ſie gewiſſe uns unerreichbare Wahrheiten geoffenbart hat. Daß aber dieſe Wahrheiten bewußt und erkannt werden, dazu iſt bereits wieder das *a sensu* beginnende menſchliche Erkennen benötigt. Wenn unſer Autor, wie oben erwähnt, darauf hinweiſt, daß alle anderen Wiſſenſchaften eine *essentialis comparatio ad sensibilia* beſitzen, ſo hätte er auch darauf aufmerkſam machen müſſen, daß für die Theologie eine *accidentalis comparatio ad sensibilia* in Betracht kommt.

---

[29] Prol. II, 3. Vgl. auch II, 2.
[30] Ebenda.
[31] In l. Boeth. de Trin. 2, 2. Vgl. Krebs S. 27*,

Wenn auch die Theologie nach Aegidius nicht wie die anderen Wiſſenſchaften ein *universale* zum primären Objekte hat[32], ſo bedarf ſie doch der Univerſalbegriffe zur tatſächlichen Erfaſſung ihres Gegenſtandes. Darauf hätte bei der Lehre, daß die Theologie *in propria forma* den Geſamtbereich des Seins erfaſſe und darum eine Wiſſenſchaft ſei, der Klarheit halber eingegangen werden müſſen. — Des Aegidius Satz: Was wir erkennen, erkennen wir „*in lumine intellectus agentis vel in aliquo lumine*“[33], hätte korrekter gelautet: . . . erkennen wir im Licht des *intellectus agens* allein oder unter Mitwirkung eines zweiten Lichtes.

Zu ſehr iſt hier Aegidius gegenſtändlich eingeſtellt. Das *lumen divinum* gehört ja ſozuſagen zum Objekt, denn es ermöglicht erſt, daß die Offenbarungswahrheiten Prinzipien einer menſchlichen Wiſſenſchaft werden können, die dann *per modum rationis humanae* dieſe verarbeitet. Dieſe für die Theologie als Wiſſenſchaft weſentliche Gebundenheit auch an menſchliche Erkenntnisweiſe iſt für Aegidius lediglich eine beiläufig bemerkte „Unvollkommenheit“ des Theologen, nicht der Theologie[34], eine der Wiſſenſchaft ſelbſt nicht weſentliche „Akkomodation“ an die Kleinen, denen Gott die Wahrheit gemäß ihrer Natur nur in Schleiern gegeben habe, die aber doch zu Gott geführt werden ſollten[35].

3. Zur Gewißheit in der Theologie nach Aegidius

Dieſe einſeitig gegenſtändliche Einſtellung unſeres Autors zeigt ſich auch in ſeiner Gewißheitslehre. Sie läßt ihn die *certitudo* nach folgenden drei Geſichtspunkten einteilen: 1. *ex ipsis rebus, de quibus considerat*, 2. *ex lumine, cui innititur*, 3. *ex proportione scientiae ad scientes*[36], die doch gar nicht koordiniert ſind, wovon vielmehr 1) und 2) Gründe und Urſachen für die beſondere Form der in 3) genannten *proportio* darſtellen.

Sie führt ihn weiter dazu, nicht zu unterſcheiden zwiſchen der in den Sachverhalten des Objekts begründeten Möglichkeit, Gegenſtand einſichtiger, ſicherer Erkenntnis zu ſein, und der tatſächlich in einer Wiſſenſchaft vollzogenen ſicheren Erfaſſung einſichtiger Sachverhalte. Nach Aegidius ſind die Erkenntniſſe, die nicht mit der Kraft natürlicher Vernunft,

---

[32] Prol. I, 2.
[33] Prol. I, 3.
[34] Prol. II, 4 ad 3.
[35] Prol. I, 2 ad 4.
[36] Prol. III, 2.

ſondern durch Offenbarung vermittelt werden, deshalb nicht weniger wahr, „*quia videntur in maiori lumine ut in lumine increato*“ [37]. Gewiß werden die Glaubenswahrheiten geſehen, aber *a lumine increato*, nicht von uns, bei denen es weſensnotwendig heißen müßte, . . . *quia creduntur* . . . Ebenſo begründet er den höheren Gewißheitswert der theologiſchen Erkenntniſſe gegenüber dem *per cauſam* Gewußten damit, daß das *lumen divinum*, „*in quo talia nota sunt*,“ das *lumen rationis* überſteige [38], ohne zu ſehen, daß erkenntnistheoretiſch dazu unerläßlich das „*nobis nota*“ geweſen wäre.

Darum iſt es auch unberechtigt, wenn unſer Autor, darin Thomas von Aquin folgend, die Theologie eine ſubalternierte Wiſſenſchaft, eine *scientia subalternata scientiae beatorum* nennt [39] und ſie etwa der der Geometrie untergeordneten Optik gleichſtellt, weil ſie *suppositis sc. articulis fidei* beweiſe [40]. Obwohl er nämlich Unterſchiede zwiſchen dem Subalternationsmodus der Theologie und dem der anderen Wiſſenſchaften kennt [41], ſo ſieht er doch den entſcheidenden Punkt nicht, daß eben erkenntnistheoretiſch ein Übergang von der Optik zur Geometrie für ein und dasſelbe erkennende Subjekt möglich iſt, während die Theologie und die *scientia beatorum* zwei weſentlich niemals identiſchen Trägern zugehören. Es iſt alſo erkenntnistheoretiſch zunächſt bedeutungslos, wenn Aegidius uns verſichert, die Prinzipien der Theologie hinſichtlich der *certitudo speculationis* „*non sunt clara in theologia, tamen sunt clara scientiae beatorum*“ [42]. Thomas von Aquin, von dem unſer Autor dieſe Unklarheit übernimmt, hatte wenigſtens an einer Stelle [43] darauf hingewieſen, daß eine ſubalternierte Wiſſenſchaft dann nicht den vollen Wiſſenſchaftscharakter ihr eigen nenne „*nisi inquantum eius cognitio continuatur quodammodo cum cognitione eius, qui habet scientiam subalternantem*“. Und Gottfried von Fontaines, der wie die bedeutendſten Thomiſten und die Skotiſten [44] die Theologie keine ſubalternierte Wiſſenſchaft mehr ſein läßt, betont, daß in den anderen Wiſſenſchaften wenn auch nicht immer ein ſicheres Erkennen

[37] Prol. II, 4.
[38] Ebenda, ad 1.
[39] Prol. II, 2. Vgl. Thomas, 3 Sent. 24, 2, 2 ad 3. De Verit. 14, 9 ad 3. S. th. I, 1, 2. Krebs, S. 41 f, 37* f.
[40] Prol. III, 1 ad 2 (4).
[41] Prol. II, 2.
[42] Prol. II, 2.
[43] De Verit. 14, 9 ad 3. Vgl. Krebs, S. 42, 38*.
[44] Vgl. Krebs, S. 43 ff.

des *propter quid*, ſo doch des *quia* möglich ſei, daß aber das bei der Theologie fehle, weil deren Prinzipien auch in ihrem *quia*, in ihrer Tatſächlichkeit geglaubt werden müßten[45].

Der Grund dieſer Unklarheiten bei Aegidius liegt eben darin, daß er einerſeits für die Theologie an dem ſtrengen ariſtoteliſchen Wiſſenſchaftsbegriff feſthält, andererſeits den Glauben nicht ausſchalten kann. So kommt er hier zu folgender Ungereimtheit. Er ſagt: Da die Theologie Prinzipien beſitzt, die nicht *per se nota* ſind, iſt ſie entweder keine Wiſſenſchaft, oder ihre Prinzipien ſind in einer höheren Wiſſenſchaft einleuchtend. Nach Auguſtinus iſt die Theologie Wiſſenſchaft, alſo ſind notwendig ihre Prinzipien in einer höheren Wiſſenſchaft einleuchtend[46]. Für den Ariſtoteliker gäbe es nur einen Beweis des Wiſſenſchaftscharakters, eben die Zurückführung auf einleuchtende Prinzipien. Weil Aegidius das nicht vermag, beruft er ſich auf Auguſtinus, der einen anderen Wiſſensbegriff beſitzt[47], und erſchließt

---

[45] Quodl. 14, 5 concl. 19. Vgl. Krebs, S. 46, 32*. — Wenn Krebs meint, es ſei „in der Auguſtinerſchule die thomiſtiſche Theſe in ganzer Wörtlichkeit aufgenommen" worden, ſo gilt das zum mindeſten nur eingeſchränkt. Thomas von Straßburg z. B. erfaßt ſcharf den ſchwachen Punkt, wenn er lehrt: . . . *illa scientia proprie non est subalterna, quia, quandocumque una scientia subalternatur alteri scientiae, ex hoc, quod causa evidentiae suorum principiorum patet in scientia subalternante, tunc quicunque habet scientiam subalternam, ille naturaliter potest attingere scientiam subalternantem, inquantum evidentia suorum principiorum patet in subalternante. Sed habens scientiam theologiae non potest naturaliter attingere scientiam Dei et beatorum.* Prol. 2, 3. — Auch der Auguſtiner Gerardus von Siena ſcheint nach Thomas v. Str. nur zu lehren: . . . *nostra theologia, licet non sit proprie scientia subalterna, . . . est tamen quaedam subordinatio, quae habet in hoc quandam similitudinem cum subalternante.* Ebda. f. 8 r a.

[46] Prol. II, 2.

[47] Vgl. Krebs, S. 15 ff. und 23 ff. Auch ſeine Unterſcheidung von *sapientia* und *scientia* nimmt Aegidius aus Auguſtinus, wendet dann aber doch den ariſtoteliſchen Begriff an, wenn er in der Antwort auf ein Argument die Beweismethode der Theologie zwar nicht der Geometrie, wohl aber der subalternen Optik gleichſetzt (Prol. III, 1 c. und ad 2 (4). — Wir haben zu bedenken, daß 1 Sent. ein Frühwerk des Aegidius iſt, nach Mandonnet (La carrière scolaire de Gilles de Rome. Extrait de la Revue des Sciences Phil. et Theol. 1910, IV, 13) 1277 verfaßt. Wenn unſer Autor auch um dieſe Zeit wohl ſchon an ſeinen umfangreichen Kommentaren zu den logiſchen Schriften des Ariſtoteles arbeitete (vgl. meine „Erkenntnispſychologie der Aeg. Rom. S. 2 f.), ſo iſt es ihm doch erſt ſpäter gelungen, die auguſtiniſchen Gedanken mit ſeiner philoſophiſchen Grundhaltung, dem Ariſtotelismus, zu vereinen (vgl. ebenda S. 67). Leider iſt Aegidius in ſeinen ſpäteren Schriften nicht mehr auf unſer Thema näher eingegangen. Nur im 5. Quodlibet, qu. 7, behandelt er die Frage nach der Lösbarkeit der gegen den Glauben vorgebrachten Vernunfteinwände und zeigt dort eine klarere und ſchärfere Scheidung der Gebiete des Glaubens und des Wiſſens.

daraus als Folge das, was ihm hätte Beweisgrund ſein müſſen. — War einmal die Alternative geſtellt, ſo hätte unſer Autor den ja auch heute als allgemeine Regel längſt aufgegebenen ſtrengen ariſtoteliſchen Wiſſensbegriff fallen laſſen müſſen, wie das die Denker in ſeiner und in der folgenden Zeit auch taten[48]. Wiederum iſt Aegidius ſeinem Lehrer, dem Aquinaten, der die Theologie noch ſchlechthin als Wiſſenſchaft bezeichnet[49], auch in deſſen Unklarheiten treu geblieben.

So bleibt unſerem Autor in dieſer Frage nur mehr ein Ausweg: ein gewiſſer Pſychologismus, das Wort hier nur im Sinne des Mangels klarer Scheidung der pſychologiſchen und der erkenntnistheoretiſchen Belange gefaßt. Es wird ihm für die Gewißheit in der theologiſchen Wiſſenſchaft lediglich die pſychologiſche Überzeugtheit der entſcheidende Maßſtab und er lehrt, daß zwar hinſichtlich der *certitudo speculationis* die Theologie hinter anderen Wiſſenſchaften zurückſtehe, daß daneben aber noch andere *modi* der Gewißheit beſtünden, weshalb *simpliciter* die Theologie die höchſte Sicherheit beſitze[50]. Gerade dieſes „*simpliciter*" deutet uns an, daß ihm die pſychologiſche Gegegebenheit der Gewißheit das über allem ſtehende *genus* iſt, das neben der *certitudo speculationis*, der erkenntnistheoretiſch durch Evidenz völlig geſicherten Gewißheit, noch andere Gewißheitsmodi, wie etwa die *certitudo adhaesionis* unter ſich begreift. — Dieſer Pſychologismus tritt weiterhin zutage bei einem Vergleich des Aegidius zwiſchen der theologiſchen und metaphyſiſchen Erkenntnis: Das *scire per causam* bedeute kein *magis scire* gegenüber dem *scire per revelationem*, denn in der Erfaſſung der Urſachen könnten wir irren, während die Offenbarung, wenn (!) ſie göttlich ſei, untrüglich ſein müſſe[51]. Die Möglichkeit des ſubjektiven pſychologiſchen Irrtums hat aber nichts zu tun mit unſerer Frage, wo auf der einen Seite die erkenntnistheoretiſche Möglichkeit der ſicheren Erkenntnis aus einſichtigen „urſächlichen" Sachverhalten dem weſentlich uneinſichtigen, freilich philoſophiſch begründbaren Glauben gegenüberſteht. —

---

[48] So Gottfried von Fontaines, Scotus, Johannes de Baſoliis, Hervaeus Natalis und andere. Vgl. Krebs, S. 43 ff. Auch Thomas von Straßburg lehnt den ſtrengen Wiſſenſchaftsbegriff für die Theologie ab und nennt ſie eine wahre Wiſſenſchaft, ſo wie die *oeconomia vel politica* wahre Wiſſenſchaft ſei. (*Tenebo, quod aliquo modo sit scientia, licet non usquequaque proprie dicta* . . . Prol. 2, 1.)

[49] Vgl. Krebs, S. 41 f.

[50] Prol. III, 2 ad 3.

[51] Prol. II, 4 ad 1.

Abſchließend wäre zu ſagen: Wenn auch Aegidius in unſerem Thema mehr als ſeine Zeitgenoſſen, die freilich wohl erſt nach der Verfaſſung des aegidianiſchen Kommentars zu 1 Sent. ſchrieben, an der thomiſtiſchen Lehre und deren Unklarheiten feſthält, ſo entbehrt er doch nicht der Selbſtändigkeit, die ſich zuweilen in der Polemik gegen Thomas (vgl. die „Impugnationes" des Bernhardus Claramonensis) äußert, und die ihn faſt überall da, wo er mit dem Aquinaten übereinſtimmt, für deſſen Lehren eigene, zum Teil ausführlichere und klarere Begründungen finden läßt. Einen gewiſſen Fortſchritt gegenüber Thomas dürfen wir vielleicht darin ſehen, daß er trotz der oben genannten Mängel dem erkenntnistheoretiſchen Moment in der Wiſſenſchaftslehre der Theologie mehr Bedeutung zumißt, einmal weil er, wie wir ſahen, gegenüber dem beſtimmenden Charakter des Objektes die Art und Weiſe der Erkanntheit des Objektes betont und weil er dann doch auch da und dort Anſätze macht zu einer gewiſſen Scheidung von Pſychologie und Wiſſenſchaftslehre, wenn er, wie wir ſahen, klar ausſpricht, daß nicht der Träger des pſychiſchen Erkenntnisaktes als ſolcher, ſondern das Objekt (und ſeine Erkanntheit) für die Wiſſenſchaft beſtimmend ſei, und wenn er z. B. den pſychologiſchen Tatbeſtand des Gegebenhabens einer Erkenntnis *per inspirationem* unterſcheidet von dem erkenntnistheoretiſchen Tatbeſtand der nur durch Inſpiration möglichen Erkenntnis. Gerade dieſes noch ungeklärte Ringen des Aegidius um Probleme, die nach dem Tode des Aquinaten Gegenſtand lebhafteſter Erörterungen waren, macht ihn uns zu einem intereſſanten Objekt geiſtesgeſchichtlicher Unterſuchung.

DIE LEHRE DES JAKOB VON VITERBO († 1308) VON DER WIRKLICHKEIT DES GÖTTLICHEN SEINS

BEITRAG ZUM STREIT ÜBER DAB SEIN GOTTES ZUR ZEIT MEISTER ECKHARTS

Von Prälat Geheimrat Univerſitätsprofeſſor Dr. Martin Grabmann,
München

Für die Erörterung der Frage, in welchem Sinne von Gott das Sein ausgeſagt, Gott ein Seiendes genannt werden könne, haben in der Hochſcholaſtik vor allem bibliſche und patriſtiſche auctoritates, dann auch ſpekulative Gedankengänge großer Theologen des 12. Jahrhunderts des heiligen Anſelm von Canterbury und des heiligen Bernhard von Clairvaux eine maßgebende Bedeutung gehabt. Die Stelle Exod. 3, 14: „Qui est misit me ad vos" hat in den Sentenzenkommentaren und theologiſchen Summen des 13. Jahrhunderts den Anlaß zur Stellung der Frage: Utrum hoc nomen „qui est" sit maxime nomen Dei proprium gegeben. Als patriſtiſches Hauptzeugnis wurde ein aus Gregor von Nazianz herübergenommener Text des Johannes Damaszenus (De fide orthodoxa 1, 9): Principalius omnibus, quae de Deo dicuntur nominibus, est „qui est"; totum enim in se ipso comprehendens habet ipsum esse velut quoddam pelagus substantiae infinitum et indeterminatum [1]. Desgleichen fanden auch Stellen von Hilarius von Poitiers, Hieronymus, Auguſtinus, des Pſeudo-Areopagiten für die Beſtimmung des metaphyſiſchen Weſens Gottes Verwendung. Alexander von Hales ſtellt Unterſuchungen darüber an, in welcher Weiſe die Namen und Begriffe essentia, existentia, ens, qui est, auf Gott anwendbar ſind [2]. Sein Schüler, der heilige Bonaventura, hat in einem klaſſiſchen Kapitel ſeines Itinerarium mentis ad Deum mit leuchtenden Farben das Sein Gottes geſchildert. Heinrich Seuſe, der Minneſänger der deutſchen Myſtik, hat dieſe Gedanken und Texte Bonaventuras in deutſches Sprachgewand gekleidet [3]. Thomas von Aquin betrachtet in ſeiner erſten Schrift De ente et essentia, in welcher der jugendliche Denker mit einem abgeſchloſſenen Syſtem der

---

[1] Der lateiniſche Wortlaut iſt der Überſetzung des Burgundio von Piſa entnommen. Eine Edition dieſer ungedruckt gebliebenen Überſetzung des Hauptwerkes des Johannes von Damaskus bereitet P. A. Heyße O. F. M., der Präfekt des Bonaventurakollegs in Quaracchi, vor.

[2] *Alex. Hal.* S. Th. I pars 2 inquis. 2 tract. 1 qu. 1 membr. 1 (Ed. Quaracchi I, 512—523.

[3] Seuſes Leben, LI. Kapitel. Ein usrithunge, wa got iſt und wie got iſt. *K. Bihlmeyer*, Heinrich Seuſes Deutſche Schriften, Stuttgart 1907, 176—184.

Seinsmetaphyſik ſeine Gelehrtenlaufbahn verheißungsvoll eröffnet, die Frage nach dem Weſen Gottes unter rein philoſophiſchen Geſichtspunkten wie er auch nur rein philoſophiſche Quellen: den Liber de causis, Ariſtoteles und Averroes zitiert. Er beſtimmt hier das metaphyſiſche Weſen Gottes als das ipsum suum esse und tritt der Verwechſlung dieſes göttlichen Seins mit dem esse universale, dem allgemeinſten logiſchen Sein, durch ſcharfſinnige Unterſcheidungen entgegen [4]. Daß die Unterſcheidung des göttlichen Seins als des ipsum esse, als des esse substinens vom esse universale den Philoſophen des 13. Jahrhunderts Schwierigkeiten bereitet hat, dafür iſt der unbekannte Verfaſſer von ſehr ſcharfſinnigen metaphyſiſchen Quaeſtionen, die uns im Cod. lat. 16096 der Bibliothèque nationale zu Paris erhalten ſind, ein Beweis. Er ſtellt ſich fol. 172 v die Frage: Utrum sit aliquid sic ens, quod sit ipsum esse solum et cuius ratio sit ratio essendi solum sine appositione. Er beantwortet dieſe Frage im verneinenden Sinne und beſtimmt Gott als ein aliquod ens. In einem anonymen Kommentar zum Liber de causis, der im Cod. lat. 2330 der Wiener Nationalbibliothek überliefert iſt, begegnet uns auch (fol. 113r) die Frage: Utrum causa prima sit ipsum suum esse. Die Antwort hierauf iſt hier bejahend: Causa prima est ipsum suum esse, non autem ipsum esse communiter predicabile de multis sicut voluit Plato, sed est causa prima ipsum suum esse per se subsistens. In der Summa contra Gentiles faßt Thomas von Aquin gleichfalls die Frage vom metaphyſiſchen Weſen Gottes unter rein philoſophiſchem Geſichtspunkt ins Auge und bringt nur zur Beſtätigung bibliſche und patriſtiſche Stellen [5]. Hingegen legt er ſeinen Ausführungen im Sentenzenkommentar und in der theologiſchen Summa in erſter Linie patriſtiſche Texte und Gedanken zugrunde [6]. Viel eingehender als Thomas von Aquin behandelt Ulrich von Straßburg, dem allerdings ſein Lehrer Albert der Große in ſeinem Kommentar zu De divinis nominibus die Wege gewieſen hat, die Frage vom göttlichen Sein mit Benützung theologiſcher Quellen vor allem des Pſeudo-Areopagiten ſowie auch der Gedankengänge des Ariſtoteles und Avicennas. Trotz ſeiner ſcharfen Betonung des Standpunktes der theologia negativa kommt Ulrich keineswegs dazu, von Gott das

---

[4] *S. Thomas,* De ente et essentia, cap. 5. Vgl. M.-D. *Roland-Gosselin* O. P., Le „De ente et essentia" de S. Thomas d' Aquin. Bibliothèque thomiste VIII, Le Saulchoir 1926, 37 199.

[5] Summa contra Gentiles I, 22.

[6] I. Sent. dist. 8 qu. 1 a. 1—3. S. Th. I qu. 13 a. 11.

Sein im eigentlichen und formellen Sinne zu verneinen, im Gegenteil betont er, daß das esse divinum ein vere verum esse ſei, ein wahreres und reineres Sein als das geſchöpfliche Sein iſt[7].

Wir ſind über die Seinsmetaphyſik der Philoſophie der Artiſtenfakultät, einer Philoſophie, die außerhalb des Einfluſſes theologiſcher Quellen ſteht und für welche die ariſtoteliſche und arabiſche Philoſophie vor allem Averroes die maßgebende Norm geweſen iſt, noch nicht durch Spezialunterſuchungen unterrichtet. Ich habe außer den Quaeſtionen des Siger von Brabant zu einem Teile der Metaphyſik noch andere Metaphyſikkommentare der Artiſtenfakultät aufgefunden und werde in einem anderen Zuſammenhang eine Zuſammenſtellung dieſes ganzen Materials bringen. Einen großen Eindruck und Einfluß ſcheint auf die Metaphyſik der Artiſtenfakultät die von Wilhelm von Moerbeke im Jahre 1268 ins Lateiniſche überſetzte *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklos ausgeübt zu haben, wie z. B. auch die häufigen Zitate bei Siger von Brabant beweiſen. Ich habe in meiner Unterſuchung über die neuaufgefundenen Pariſer Quaeſtionen Meiſter Eckharts freilich vorſichtig und mehr vermutend die merkwürdige Theſe Meiſter Eckharts von der Seinsloſigkeit Gottes auf Einflüſſe des Pariſer lateiniſchen Averroismus, die wieder in den neuplatoniſchen Gedanken der genannten Schrift des Proklos wurzeln, zurückzuführen verſucht[8]. Unter den von Biſchof Stephan Tempier im Jahre 1277 verurteilten Sätzen des Pariſer lateiniſchen Averroismus findet ſich folgender: Quod Deum esse ens per se positive non est intelligibile; sed privative est ens per se. Wir können bisher aus Texten der Pariſer Averroiſten den Sinn und die Tragweite dieſes Satzes nicht nachweiſen. Jedenfalls war gegen das Ende des 13. und zu Beginn des 14. Jahrhunderts die Frage, ob Gott im wahren und eigentlichen Sinn das Sein zukomme, in Paris Gegenſtand der Kontroverſe. Die Quaeſtio des Meiſter Eckhart ſteht keineswegs allein da. Die Durchforſchung des überreichen handſchriftlichen Materials wird hier manche Lücke ausgleichen und den Hintergrund dieſer Erörterungen klarer hervortreten laſſen.

In die ideengeſchichtlichen Zuſammenhänge fügt ſich nun auch eine bis-

---

[7] *Ulricus de Argentina*, Summa II tract. 1 cap. 1—4. Clm. 6496, fol. 30r—33v.

[8] *M. Grabmann*, Neuaufgefundene Pariſer Quaeſtionen Meiſter Eckharts und ihre Stellung in ſeinem geiſtigen Entwicklungsgange. Abhandlungen der Bayeriſchen Akademie der Wiſſenſchaften. Philoſophiſch-philologiſche und hiſtoriſche Klaſſe XXXII. Band, 7. Abhandlung, München 1927, 65 ff.

her unbeachtet gebliebene Quaestio des Auguſtinertheologen Jakob von Viterbo: Utrum Deus dicatur vere ens?

Jakob Capocci von Viterbo[9] ſchloß ſeine Studien an der Pariſer Univerſität im Jahre 1293 als Magiſter der Theologie ab, wurde 1302 Erzbiſchof von Benevent, um noch im gleichen Jahre die Leitung der Erzdiözeſe Neapel zu übernehmen. Er ſtarb im Jahre 1308 als Erzbiſchof von Neapel. Er gehörte dem Orden der Auguſtinereremiten an und iſt einer der literariſch fruchtbarſten und einflußreichſten Vertreter der von ſeinem Lehrer Aegidius von Rom begründeten Auguſtinerſchule. Für ſein großes Anſehen zeugen die zahlreichen Handſchriften ſeiner Quodlibeta, die er in Paris in den Jahren 1293—1298 gehalten und geſchrieben hat[10]. Der Dominikaner Bernhard von Clermont hat eine im Cod. Borgheſe 298 erhaltene kritiſche Bearbeitung dieſer Quodlibeta angefertigt. Jakob von Viterbo hat ſich gleich ſeinen Ordensgenoſſen Aegidius von Rom, Auguſtinus Triumphus und Alexander a. S. Elpidio auch auf kirchenpolitiſchem Gebiete ſchriftſtelleriſch betätigt. Sein 1301—1302 verfaßtes Werk De regimine christiano wird mit Recht als der älteſte ſyſtematiſche Traktat über die Kirche bezeichnet[11]. Jakob von Viterbo hat auch einen Sentenzenkommentar verfaßt, auf den in anderen Sentenzenkommentaren in Randbemerkungen hingewieſen iſt. Cod. 62 des Balliol College in Oxford, eine Pergamenthandſchrift des 13. Jahrhunderts, enthält einen Sentenzenkommentar, der von einer Hand des 15. Jahrhunderts dem Jacobus de Viterbo zugeteilt wird. P. Pelſter, der ſich mit dieſer Handſchrift eingehend befaßt hat, bringt den überzeugenden Nachweis, daß dieſer Sentenzenkommentar kein Werk des Jakob von Viterbo iſt, er teilt ihm dem Franziskaner Ricardus Cornubiensis zu und ſieht in ihm den älteſten Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerſchule[12]. P. Aubain Heyße, der Präfekt des Bonaventurakollegs von Quaracchi, iſt (wie ich aus einer mündlichen Mitteilung weiß) der Meinung, daß dieſer Sentenzenkommentar von dem Franziskaner Roger Marſton ſtammt. Jedenfalls ſcheidet Jakob von Viterbo als Verfaſſer aus. Hingegen werden wir einen Kommentar zum erſten Sentenzenbuch, der im Cod. vi C 32 der Biblioteca nazionale zu Neapel unter dem Titel Abbreviationes Jacobi Viterbiensis expositionum Egidii Romani in I. Sent. überliefert iſt, mit größerem Recht als Werk des Jakob von Viterbo anſehen dürfen.

In der gleichen Bibliothek befindet ſich unter der Signatur VII C 4 ein ſicher echtes Werk unſeres Scholaſtikers, das für uns deshalb von beſonderer Bedeutung iſt, weil es an erſter Stelle die quaestio, welche Gegenſtand unſerer Unterſuchung iſt, uns darbietet. Die ſchöngeſchriebene Pergamenthandſchrift aus dem erſten Viertel des 14. Jahrhunderts iſt am Anfang mit einer ſchönen Initiale geſchmückt, welche einen Auguſtiner mit biſchöflicher Mitra vor einem Pulte, auf dem ein Buch aufgeſchlagen liegt, ſitzend

[9] Die Literatur über Jakob von Viterbo ſiehe bei *Überweg-Geyer*, Die patriſtiſche und ſcholaſtiſche Philoſophie[11], Berlin 1928, 774 f.

[10] *P. Glorieux*, Le littérature quodlibétique de 1260 à 1320. Bibliothèque thomiste V, Le Saulchoir 1925, 214—217.

[11] *H. X. Arquillière*, Le plus ancien traité de l'Eglise. Jacques de Viterbe: De regimine christiano (1301—1302). Etude des sources et édition critique, Paris 1926.

[12] *Fr. Pelster S. J.*, Der älteſte Sentenzenkommentar aus der Oxforder Franziskanerſchule. Scholaſtik 1 (1926) 50—80.

darſtellt. Damit iſt jedenfalls Jakob von Viterbo gemeint. Oben ſteht von junger Hand geſchrieben: Jacobus Viterbiensis. Am Ende der Handſchrift ſteht von alter Hand die Bemerkung: Expliciunt questiones fratris Jacobi de Viterbio super predicamenta. In einer zweiten jüngeren Handſchrift dieſes Werkes, in dem dem 15. Jahrhundert angehörigen Cod. 213 der Biblioteca Angelica in Rom, iſt der Titel des Werkes genauer angegeben: Questiones Parisius disputate de predicamentis in divinis. Eine erſt aus dem 17. Jahrhundert ſtammende Abſchrift dieſes Werkes iſt Cod. 1357 der gleichen Bibliothek. Eine Pergamenthandſchrift des 14. Jahrhunderts Cod. 167 der Univerſitätsbibliothek von Bordeaux enthält gleichfalls dieſe Quaestiones de predicamentis in divinis, ſodann Quodlibeta des Jacobus de Appamiis, der gleichfalls Auguſtinertheologe geweſen iſt, und die Quodlibeta des Jakob von Viterbo. Hier ſind ſogleich am Anfang die quaestiones de predicamentis in divinis als Werk des Magiſter Jacobus de Viterbio sacre pagine professor archiepiscopus Neapolitanus ordinis fratrum heremitarum sancti Augustini gekennzeichnet.

Ich gebe hier, um den Zweck und Inhalt des ganzen Werkes anzudeuten, das Verzeichnis der Quaestionen, die ein ſyſtematiſches Ganzes bilden, wieder.

Questiones Parisius disputate de predicamentis in divinis.
Utrum Deus dicatur vere ens.
Utrum essentia divina possit dici proprie forma.
Utrum essentia divina sit vere una.
Utrum vera unitas divine essentie compatiatur secum aliquam pluralitatem.
Utrum unitas et pluralitas in divinis dicant aliquid positivum secundum propriam rationem.
Utrum idem sit res alicuius generis vel predicamenti.
Utrum omnia predicamenta possint in divinam predicationem proprie assumi.
Utrum substantia et accidens proprie dicantur de Deo.
Utrum quantitas proprie dicatur de Deo.
Utrum qualitas proprie dicatur de Deo.
Utrum relatio sit ens reale vel secundum rationem tantum.
Utrum in Deo sint alique relationes reales proprie.
Utrum in Deo sint reales relationes solum secundum originem.
Utrum relationes reales faciant in Deo distinctionem personarum.
Utrum relationes secundum rationem possint de Deo vere dici.
Utrum actio dicatur de Deo realiter et proprie.
Utrum passio dicatur proprie de Deo.
Utrum de Deo proprie realiter et proprie dicatur ubi.
Utrum situs vel positio dicatur de Deo realiter.
Utrum quando dicatur de Deo proprie et realiter.
Utrum Deus dicatur vere et proprie actus.
Utrum potentia conveniat Deo proprie.
Utrum bonum dicatur de Deo convenienter et realiter.
Utrum totum sive totalitas conveniat Deo proprie.

Utrum oppositio sit in Deo secundum omnes modos suos vel species.
Utrum verum seu veritas Deo conveniat et sit in ipso.
Utrum in Deo sit prius et posterius secundum omnes eius modos.
Utrum causa dicatur de Deo secundum omnes eius modos seu species.
Utrum potentia volendi dicatur una res absoluta.
Utrum ad actum volendi voluntatis principalius operetur potentia ipsa, que est voluntas, quam obiectum vel econverso.
Utrum voluntas sit libera respectu cuiuslibet sui actus.

Wie aus der Überſchrift des Werkes im Cod. 213 der Biblioteca Angelica erſichtlich iſt, ſind dieſe Quaeſtionen des Jakob von Viterbo in Paris entſtanden, ſind eine Frucht ſeiner dortigen Lehrtätigkeit und ſtammen jedenfalls aus der Zeit, in der er dort Magiſter geworden war, alſo aus der Zeit nach 1293. Seine akademiſche Lehrtätigkeit fand ihren Abſchluß durch ſeine Ernennung zum Erzbiſchof von Benevent im Jahre 1302. Dieſe Quaeſtionen ſind nach Inhalt und Form ein recht anſprechendes und würdiges Erzeugnis der ſcholaſtiſchen Literaturgattung der Quaestiones disputatae und zeichnen ſich durch große Gründlichkeit, ruhige, unnötiger Polemik abholde Sachlichkeit und durch eine klare lichtvolle Darſtellung aus: lauter Vorzüge dieſes hervorragenden Scholaſtikers, der mit Recht mit dem Ehrentitel Doctor gratiosus bedacht worden iſt. Der Auguſtinertheologe tritt auch in den zahlreichen Auguſtinuszitaten zutage. Die erſte Quaestio dieſes Werkes ſoll nun der Gegenſtand der folgenden Unterſuchung ſein. Sie iſt betitelt: Utrum Deus dicatur vere ens und ſteht in der Handſchrift von Neapel, welche die älteſte und beſte iſt und deren Text unſerer Darlegung zugrundeliegt, von fol. 1r—3v. Ich gebe eine inhaltliche Analyſe der quaestio, weiſe dabei kurz auf die hiſtoriſchen Zuſammenhänge hin und komme am Schluß noch auf Meiſter Eckharts Lehre von der Seinsloſigkeit Gottes zu ſprechen.

Jakob von Viterbo ſtellt ſich die Frage, ob Gott im wahren und eigentlichen Sinn ein Seiendes iſt: utrum deus sit vere ens? Um eine klare, richtige Antwort auf dieſe Frage zu erzielen, entwickelt er mit der ſeinem Lehrer Aegidius von Rom und überhaupt der Auguſtinerſchule eigenen Klarheit und Ausführlichkeit den Sinn der Frageſtellung. Der Satz, ſo führt er aus, daß Gott im wahren Sinne ein ens, ein Seiendes iſt, kann im mehrfachen Sinne verſtanden werden und ſo kann auch unſerer Frage einen vielfachen Sinn haben, wenn ſie auch in erſter Linie nach einer beſtimmten Richtung hinzielt und vornehmlich einen beſtimmten Sinn hat. Es wird deshalb unſere erſte Aufgabe ſein, zu ſehen, auf wie vielerlei Weiſe unſere Frage verſtanden und gedeutet werden kann und welcher Sinn und welche Be-

deutung derſelben eigentlich und vornehmlich eignet. Da läßt ſich nun ein vierfacher Sinn unſerer quaestio feſtſtellen, da der Satz: etwas kommt einem Subjekt im wahren Sinne zu, eine vierfache Bedeutung hat.

Im erſten Sinne ſagt man, etwas komme einem Subjekt wahrhaft und wirklich zu, wenn es ihm realiter als eine Realität, als etwas außerhalb unſeres Denkens in rerum natura zukommt. So iſt der Menſch wahrhaft und wirklich ein Lebeweſen, weil ihm realiter das esse animal zukommt. Hingegen ſagen wir, daß eine Chimäre kein wirkliches Lebeweſen iſt, weil ſie nicht im Bereiche der realen Naturweſen als Lebeweſen exiſtiert, ſondern nur eine Fiktion unſeres Verſtandes oder ein Gebilde unſerer Phantaſie iſt. In dieſer Auffaſſung hat unſere Frage den Sinn, ob Gott ein Seiendes im Reiche des Wirklichen iſt, ob Gott wirklich exiſtiert oder ob er bloß eine Setzung unſeres Intellekts iſt. Es iſt die Frage nach der Exiſtenz Gottes. Jakob von Viterbo nimmt kurz und ſcharf Stellung gegen die Leugnung des Daſeins Gottes und bedient ſich dabei Ausſprüche des Johannes von Damaskus und der Heiligen Schrift. Zugleich hebt er hervor, daß dieſer Irrtum, „qui est omni errore peior et irrationabilior“ auch durch Vernunftgründe, durch philoſophiſche Beweiſe widerlegt werden kann, indem auf dem Wege des kauſalen Denkens das Daſein Gottes aus den Geſchöpfen erſchloſſen werden kann.

In einem zweiten Sinne ſagen wir, etwas komme einem Subjekt wirklich und wahrhaft zu, wenn es ihm nicht im metaphoriſchen Sinne (secundum similitudinem), ſondern in der eigentlichen Bedeutung (secundum proprietatem) zukommt. So kommt das Lachen dem Menſchen im eigentlichen Sinne zu, während wir von einer lachenden Wieſe nur im übertragenen metaphoriſchen Sinne reden. Darnach hat unſere quaestio den Sinn, ob Gott als Seiendes in der wahren eigentümlichen Bedeutung des Seienden oder bloß auf eine übertragene metaphoriſche Weiſe betrachtet und bezeichnet werden kann. Mit Berufung auf Auguſtinus führt Jakob von Viterbo aus, daß manches von Gott im eigentlichen Sinne wie z. B. daß er gut iſt, daß er der lebendige Gott iſt, anderes im metaphoriſchen Sinne z. B. Löwe, Felſen ausgeſagt wird. Auch hier müſſen wir ſagen, daß Gott ein wahrhaft Seiendes iſt, weil das Prädikat ens von Gott nicht im metaphoriſchen, ſondern im eigentlichen Sinne ausgeſagt wird. Wir ſagen nämlich diejenigen Eigenſchaften von Gott nicht im übertragenen, ſondern im wirklichen Sinne aus, welche eine reine einfache und abſolute Vollkommenheit bedeuten. Dazu gehört aber auch das ens, das Seiende.

In einem dritten Sinne ſagen wir, etwas komme einem wahrhaft und wirklich zu, weil es ſeine Natur und Weſenheit ausdrückt und kundgibt. Auf dieſe Weiſe ſagen wir, daß der Menſch wahrhaft d. h. weſenhaft ein animal rationale iſt, nicht aber daß er wahrhaft d. h. weſenhaft weiß oder muſikaliſch iſt, obwohl ihm beides: das animal rationale und das Weißſein oder Muſikaliſchſein zukommt. Das erſtere drückt die Weſenheit des Menſchen aus, während die anderen Beſtimmtheiten dies nicht tun. Unſere Frage, ob Gott wahrhaft ein ens iſt, hat hier den Sinn, ob das, was wir unter ens verſtehen, die Natur und das Weſen Gottes bezeichnet und ausſpricht. Auch in dieſem Sinne iſt die Frage zu bejahen. Denn von all den Eigenſchaften, die von Gott ausgeſagt werden, drückt das ens oder esse am meiſten die Natur oder die Weſenheit aus. Als Grund gibt Jakob von Viterbo die communitas und indeterminatio an d. h. der Begriff des Seienden oder des Seins iſt, weil er der allgemeinſte und unbeſtimmteſte Begriff iſt, am meiſten geeignet das Weſen Gottes auszudrücken. Dieſe Gedankengänge begegnen uns ja auch bei den früheren Scholaſtikern, z. B. bei Thomas von Aquin bei der Erörterung der Frage, ob der Jahwename („qui est" S. Th. I q. 13, a. 11) das nomen proprium, der Weſensname Gottes iſt. Am eingehendſten hat wohl im Zeitalter der Hochſcholaſtik Ulrich von Straßburg, der Lieblingsſchüler Alberts des Großen, dieſes Problem, inwiefern und warum das metaphyſiſche Weſen Gottes durch das Sein ſelbſt, durch das reine ſubſiſtente Sein ausgedrückt iſt, mit einem reichen patriſtiſchen Material und in Verarbeitung ariſtoteliſcher und neuplatoniſcher Gedanken behandelt. Jakob von Viterbo führt hier auch als Vätertext die bei den früheren Scholaſtikern in dieſem Zuſammenhange benützte Stelle des Johannnes von Damaskus an[13]: „Von all den Namen, die von Gott ausgeſagt werden, ſcheint der zutreffendſte der Seiende zu ſein. So nennt er ſich ſelbſt dem Moſes gegenüber beim Berge (Horeb), wenn er ſpricht: Sage den Söhnen Iſraels: Der Seiende (der da iſt) hat mich geſandt. Denn er hat das ganze Sein zuſammengefaßt wie ein unendliches, grenzenloſes Meer von Weſenheit." Die anderen Namen, die von Gott ausgeſagt werden, bringen nicht in dieſer Weiſe das Weſen Gottes zum Ausdruck. Freilich bringt auch

[13] *Johannes Damascenus*, De fide orthodoxa I, 9 (M. gr. 94, 835). Die deutſche Überſetzung iſt entnommen aus: Des hl. Johannes von Damaskus genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens. Aus dem Griechiſchen überſetzt von D. Stiefenhofer (Bibliothek der Kirchenväter), München-Kempten 1923, 28.

der Name des Seienden und des Seins das Weſen Gottes nicht voll und ganz zum Ausdruck, da die Natur Gottes von uns durch keinen Namen vollſtändig ausgeſprochen werden kann. Doch drücken die einen Namen mehr, die anderen weniger das göttliche Weſen aus. Wieder andere Namen bezeichnen Eigenſchaften oder Tätigkeiten des göttlichen Weſens, nicht als ob in Gott ſelber eine reale Vielheit abſoluter Beſtimmtheiten ſich fände. Doch auf all das zielt unſere Frage nicht in erſter Linie ab.

In einem vierten Sinne ſagen wir, etwas komme einem Subjekt zu, wenn etwas nach ſeinem vollen und vollkommenen Inhalt (secundum perfectam rationem ipsius) einem Subjekt zukommt. So iſt z. B. das Feuer warm, weil ihm die Wärme im vollkommenen Sinne des Wortes zukommt. Darnach hat unſere quaestio, ob Gott ein vere ens iſt, den Sinn, ob ihm der eigentliche und vollkommene Inhalt des Seins, der Entität zukommt (utrum ei conveniat propria et perfecta ratio entitatis), ob das, was wir mit dem Worte und Begriffe des Seienden, der Seinsheit, der Entität meinen, im eigentlichen und vollkommenen Sinn von Gott ausgeſagt werden kann. Dies zu unterſuchen und feſtzuſtellen iſt auch der primäre Zweck, die intentio principalis unſerer quaestio. Jakob von Viterbo, der hier bei dem eigentlichen Gegenſtand ſeiner Unterſuchung angelangt iſt, zerlegt nun die Hauptfrage in Teilfragen, um Wahrheit und Klarheit für ſeinen Gedanken- und Beweisgang zu erzielen. An erſter Stelle iſt zu unterſuchen, was der Name ens im Bereich des Geſchöpflichen bedeutet und was der Inhalt der Entität in den geſchaffenen Dingen iſt. Auf dieſem Wege können wir dann erforſchen, ob die ratio entitatis in Gott eine mit derjengen der Geſchöpfe ähnliche oder unähnliche iſt und ob in den Geſchöpfen oder in Gott dieſe Entität im wahren und vollkommenen Sinne ſich findet. Es iſt alſo hier in der erſten grundlegenden Teilfrage zu unterſuchen, worin das Weſen, der Weſensinhalt der Entität in den endlichen Dingen beſteht. Zu dieſem Zwecke müſſen wir klarlegen, was der Name entitas bezeichnet. An zweiter Stelle müſſen wir die Verſchiedenheiten zwiſchen der göttlichen und der geſchöpflichen Entität aufzeigen. An dritter Stelle wird auf Grund dieſer Unterſchiede erwieſen, daß die Entität, inſofern ſie in Gott ſich findet, eine vollkommene, inſofern ſie in den Geſchöpfen verwirklicht iſt, eine unvollkommene iſt. Damit iſt auch die Hauptfrage, ob Gott wahrhaft ein Seiendes iſt, gelöſt.

Der erſten Frage, was unter ens und entitas zu verſtehen iſt, widmet unſer Scholaſtiker eingehende metaphyſiſche Unterſuchungen und nimmt zu

den verſchiedenen Theorien über das Verhältnis von Weſenheit und Daſein von essentia und ens kritiſch Stellung.

Die erſte Anſicht iſt die des Ariſtoteles, der im vierten Buche ſeiner Metaphyſik ſagt, daß das Sein das ens, die Weſenheit deſſen, von dem es ausgeſagt wird, bezeichnet. Er bemerkt deshalb, daß der Menſch und der ſeiende Menſch ein und dasſelbe und nicht etwas Verſchiedenes ſei. Averroes bekräftigt die Auffaſſung des Ariſtoteles und betont, daß dieſelbe auch gegen die Anſchauung des Avicenna ſich wende. Wenn nämlich ein Ding, ein ens, ein Seiendes nicht durch ſeine Weſenheit, ſondern durch etwas zur Weſenheit Hinzugefügtes wäre — dies wäre der Fall, wenn das ens nicht die Weſenheit, ſondern etwas anderes bezeichnen würde —, dann gäbe es einen processus in infinitum. Denn da dieſes zur essentia Hinzugefügte ein ens wäre, ſo müßte dies wieder durch ein anderes zu ihm Hinzugefügtes ein Seiendes ſein und ſo ginge es ins Unendliche fort. Die Argumentation des Averroes bezieht ſich zwar unmittelbar auf das unum, gilt aber auch vom ens.

Die zweite Anſicht iſt die des Avicenna, demzufolge das Seiende, das ens, eine zu jedem, von dem es ausgeſagt wird, hinzugefügte Beſtimmtheit (dispositionem sive intentionem superadditam) bezeichnet. An dieſer Theorie des Avicenna hat Averroes ſcharfe Kritik geübt. Avicenna, ſo führt er aus, hat ſich einen ſchweren Irrtum zuſchulden kommen laſſen, indem er glaubte, daß das unum und das ens Beſtimmtheiten, die zur Weſenheit eines Dinges hinzugefügt ſind, ſeien. So wird nach Avicenna die Weſenheit eines Dinges ein ens, ein Seiendes genannt wegen einer zu ihr hinzutretenden Beſtimmtheit ähnlich wie ſie weiß oder ſchwarz genannt wird. Deshalb hat Avicenna behauptet, daß das ens ein Akzidenz in dem ſei, von dem es ausgeſagt wird. Ähnlich lehrt auch Algazel an verſchiedenen Stellen, auf welche Jakob von Viterbo kurz verweiſt, daß das Sein zu den Weſenheiten als Akzidenz hinzutrete.

Dieſe Lehrverſchiedenheiten bei Ariſtoteles und den arabiſchen Philoſophen haben, wie Jakob von Viterbo weiter ausführt, auch eine Zerſplitterung der Anſchauungen der doctores moderni, der Scholaſtiker des 13. und beginnenden 14. Jahrhunderts, über Weſenheit und Sein zur Folge gehabt. Er bemerkt, ehe er dieſe verſchiedenen Theorien über essentia und esse im einzelnen behandelt, in terminologiſcher Hinſicht, daß esse und ens ein und dasſelbe bedeuten, da beides den Akt des Exiſtierens (actum existendi) bezeichnet. Wie nun das esse ein und dasſelbe iſt wie das existere

ſo iſt auch ens ſo viel wie Exiſtenz. So bezeichnet beides den gleichen Akt, es ſei denn, daß man das esse nominaliter nimmt. Dann iſt es gleichbedeutend mit essentia, wie das legere nominaliter gefaßt dasſelbe iſt wie lectio. Doch das iſt eine ungewöhnliche Ausdrucksweiſe. Im gewöhnlichen Sprachgebrauch wird mit essentia das Ding ſelbſt bezeichnet, dem der actus essendi zugeteilt wird. Jakob von Viterbo erklärt ſchließlich noch ausdrücklich, daß er hier in der nachfolgenden Darlegung unter essentia das Ding verſteht, dem das esse zukommt, während er ens im Sinne von actus existendi nimmt.

Nunmehr gibt uns Jakob von Viterbo eine klare Überſicht über die zu ſeiner Zeit in dieſer Frage herrſchenden Anſchauungen. Die eine Richtung bekennt ſich zur Anſchauung des Ariſtoteles und des Averroes, die ihnen ſehr gut begründet erſcheint, und lehrt, daß essentia und esse nur logiſch und nach der Art des Bezeichnens (ratione et secundum modum significandi) ſich unterſcheiden ähnlich wie currere und cursus, lucere und lux — damals allgemein hier in dieſem Zuſammenhang gebrauchte Analogien — oder nach den Worten des Auguſtinus wie sapere und sapientia. Wenn die Vertreter dieſer Anſchauung, ſo bemerkt unſer Scholaſtiker zur Kritik, es ſo meinen würden, daß essentia unter dem Namen essentia denſelben Akt bezeichnet wie esse, dann wäre ihre Anſicht ohne Widerſpruch richtig. Aber ſie wollen mehr ſagen. Essentia beſagt nach ihnen nicht bloß unter dem Namen essentia, ſondern auch inſofern damit die res, die quiditas, bezeichnet wird, ſachlich dasſelbe, was mit actus existendi bezeichnet wird. Darnach iſt der actus essendi, der jedem Ding zukommt, real nicht von dem Dinge ſelbſt verſchieden.

Eine andere Richtung ſchließt ſich an Avicenna und Algazel an und lehrt, daß das Sein von der Weſenheit ſich nicht bloß logiſch (ratione) ſondern mehr als logiſch unterſcheide und daß das Sein etwas zur Weſenheit Hinzugefügtes beſagt (quod esse dicit aliquid superadditum essentie). Dieſe Richtung hat aber wieder verſchiedene Verzweigungen.

Eine Gruppe vertritt die Anſchauung, daß das esse zur essentia eine gewiſſe Aktualität, die etwas Abſolutes iſt, hinzufügt, ſo daß das aktuale Sein etwas zu den Dingen, von denen man ſagt, daß ſie ſind, Hinzugefügtes iſt. Dieſe Aktualität kann als Akzidenz der Dinge bezeichnet werden, von denen man ſagt, daß ſie ſind. Sie iſt indeſſen nicht ein Akzidenz in dem Sinne, daß ſie in Wirklichkeit ein Akzidenz, etwas zur Gattung des Azkidenz Gehöriges wäre, ſie läßt ſich ja eher zur Gattung der Subſtanz

zurückführen, dieſe Aktualität wird vielmehr deshalb als Akzidenz bezeichnet, weil ſie etwas außerhalb der Weſenheit Stehendes iſt. Dieſe Auffaſſung ſtimmt offenſichtlich mit der des Avicenna überein und ſie wird auch von ihren Vertretern mit vielen und auch ſtichhaltigen Gründen erhärtet. Avicenna hat zutreffend behauptet, daß das esse und ens ein Akzidenz und etwas zur Weſenheit Hinzugefügtes beſagen. Schlecht haltbar iſt aber ſeine weitere Aufſtellung, daß dieſes ens ſich in die zehn Prädikamente gliedert. Denn es wird nicht das ens im Sinne der actualitas, ſondern im Sinne der essentia eines jeden Dinges in die zehn Kategorien geteilt.

Eine andere Gruppe lehrt, daß das esse etwas zur essentia hinzufügt, aber nicht etwas Abſolutes, ſondern etwas Relatives, die Beziehung zu Gott als der causa efficiens secundum actum. Sie ſagen deshalb, daß das Sein zur Weſenheit etwas hinzufügt, was von dieſer nicht real ſondern intentional verſchieden iſt (aliquid differens non re, sed intentione). Es läßt ſich dieſes differens intentione nicht entſprechend im Deutſchen wiedergeben. Jakob von Viterbo findet an dieſer Theorie eine Schwierigkeit. Wenn das esse zur essentia eine habitudo hinzufügt, warum wird dann, nachdem dieſe habitudo doch etwas Reales iſt, der Unterſchied zwiſchen Weſenheit und Daſein nicht als ein realer bezeichnet? Dieſes Hinzugefügte kann als Akzidenz bezeichnet werden, inſofern es extra rationem essentie iſt, im Inhalt der Weſenheit nicht eingeſchloſſen iſt, weshalb die Weſenheit auch ohne dieſe habitudo, ohne dieſe Bezogenheit gedacht werden kann. Auch dieſe Theorie ſpiegelt die Anſicht des Avicenna wider. Doch ſcheinen die Worte des arabiſchen Philoſophen mehr zu ſagen, daß nämlich das esse oder ens in jedem Geſchaffenen als Akzidenz bezeichnet wird, weil jedes Verurſachte ſein Sein von einem anderen hat.

Jakob von Viterbo faßt die bisher entwickelten Theorien noch einmal kurz zuſammen. Nach der erſten Anſchauung beſagt das ens einfachhin die essentia jedes Dinges. Nach der zweiten Auffaſſung bezeichnet das ens, inſofern es gleichbedeutend mit existere iſt, eine zur Weſenheit hinzugefügte actualitas, die ſich von ihr (von der essentia) real und abſolut unterſcheidet (ens significat quandam actualitatem superadditam differentem re absoluta secundum quod accipitur pro existere). Nach der dritten Theorie bezeichnet das Sein die Weſenheit eines jeden Dinges in ihrer Bezogenheit zu Gott, der causa efficiens in actu. Im Sinne der erſten Theorie ſchließt das ens an ſich keinerlei Unvollkommenheit in ſich, es ſei denn, daß eine Beſtimmung hinzugefügt wird z. B. ens creatum. Hingegen ſcheinen nach

der zweiten und dritten Theorie ens und esse eine Unvollkommenheit einzuſchließen, weil nach der einen Anſicht das Sein eine inhärierende Aktualität, nach der anderen Anſicht die Beziehung zum bewirkenden Prinzip bedeutet. Im Lichte der erſten Theorie kann aus der Bezeichnung und Bedeutung des ens kein Unterſchied zwiſchen dem geſchaffenen und ungeſchaffenen Sein erſehen werden, hingegen iſt dies bei der zweiten und dritten Theorie der Fall.

An dieſe Theorien fügt Jakob von Viterbo noch eine vierte Anſicht an, die auch das ens als ein superadditum auffaßt, aber in einer anderen Form als dies bei der zweiten und dritten Anſchauung der Fall iſt. Er widmet dieſer vierten Theorie eine ſehr eingehende Darlegung, von der wir hier nur das Weſentlichſte herausheben können. Es kann, ſo führt er aus, noch ein anderer Modus, wie das ens ein superadditum beſagt, in Betracht gezogen werden. Zum Verſtändnis dieſes Modus ſind zwei Erwägungen vorauszuſchicken. Einmal iſt zu bemerken, daß kein geſchaffenes Ding iſoliert für ſich allein (solitaria) exiſtiert und nicht mit einem anderen Ding verbunden exiſtiert, ja ſo nicht exiſtieren kann. Das Akzidenz exiſtiert nur in der Verbindung mit der Subſtanz und die Subſtanz nur in der Verbindung mit dem Akzidenz. Denn etwas iſt ſchon dadurch, daß es geſchaffen iſt, nicht ein iſoliert für ſich beſtehendes Seiendes. Denn jedes geſchaffene Sein iſt veränderlich, vergänglich, defektibel und zuſammengeſetzt. Es läßt ſich aber keine Veränderung denken, ohne daß etwas von einem anderen getrennt wird und etwas mit einem anderen verbunden wird. Und zwar fordern Veränderung und Zuſammenſetzung nicht bloß die Verbindung mit etwas Relativem, eine in einer bloßen Beziehung zu etwas anderem beſtehende Beziehung, ſondern auch die Verbindung mit einem Abſoluten. Denn die Veränderung läßt ſich nicht durch bloße Relation verſtehen und die Relation bewirkt auch keine Zuſammenſetzung mit ihrem Fundament. Sonach exiſtiert kein geſchaffenes Ding iſoliert und nicht mit einem anderen verbunden, gleichviel ob es ſich um eine Subſtanz oder um ein Akzidenz handelt. So hat jedes geſchaffene Sein etwas Abſolutes, das etwas von ihm Verſchiedenes und mit ihm Verbundenes iſt und ohne welches es nicht exiſtiert und auch kein ens oder exiſtens genannt werden kann.

Fürs zweite iſt zu erwägen, daß die geſchaffenen Dinge, da ſie miteinander durch die Weſenheiten verbunden ſind, voneinander verſchieden und getrennt trotz der genannten Verbindung verbleiben. Sie gehen nicht ineinander über und werden nicht miteinander vermiſcht. Daraus folgt,

daß eine Realität als das Akzidenz einer anderen Realität bezeichnet wird, inſofern ſie als etwas außerhalb derſelben Beſtehendes ein nicht in deren Weſensinhalt einbegriffenes Sein darſtellt. Da nun kein Ding exiſtiert ohne mit einem anderen verbunden zu ſein, und da man ſo ſagen kann, daß ein Ding zu einem anderen Ding hinzukommt und ſo nicht bloß das Akzidenz für die Subſtanz ein Akzidenz, ſondern auch die Subſtanz für das Akzidenz (in einem weiteren Sinne) ein Akzidenz iſt, deshalb wird man ganz allgemein behaupten dürfen, daß kein Ding exiſtiert, außer es iſt mit etwas ihm Hinzugefügten verbunden, das für dasſelbe ein Akzidenz iſt. Das entſpricht auch der Auffaſſung Avicennas, derzufolge das ens etwas abſolutes Hinzugefügtes und eine akzidentelle Diſpoſition beſagt. Somit iſt jedes Ding ein ens durch etwas ihm Hinzugefügtes, das für dasſelbe ein Akzidenz iſt. Indeſſen iſt zu beachten, daß in dem Satze: quelibet res ens per aliquid sibi superadditum die Präpoſition per bald Verbindung und Kauſalität zugleich beſagt und in dieſem Sinne exiſtiert das Akzidenz durch die Subſtanz, bald aber bloß die Verbindung und nicht die Kauſalität bezeichnet und auf dieſe Weiſe exiſtiert die Subſtanz durch das Akzidenz, weil ſie nämlich ohne dieſes nicht exiſtiert.

Wenn nun auf Grund dieſer Erwägungen gefragt wird, was das ens oder esse bezeichnet, ſo iſt darauf zu antworten: Hauptſächlich und in erſter Linie bezeichnet es das Ding, welches ein ens genannt wird und welchem der actus essendi zukommt, in zweiter Linie bezeichnet es jenes Hinzugefügte, jenes superadditum, durch welches ein Ding ein ens genannt wird, inſofern es mit ihm verbunden iſt. Freilich iſt unter dem superadditum nicht jenes und dieſes Beſtimmte, Determinierte zu verſtehen, ſondern es wird ganz allgemein ein Ding ein ens genannt, inſofern es mit all dem verbunden iſt, ohne was es nicht exiſtieren kann. Wenn dashalb geſagt wird, daß ein Ding durch etwas ihm Hinzugefügtes ein ens iſt, ſo iſt unter dieſem supperadditum all das zu verſtehen, ohne was ein Ding, das ein ens genannt wird, im Reiche des Wirklichen nicht gefunden werden kann. Jakob von Viterbo verbreitet ſich noch länger über dieſe Theorie und ſucht zu zeigen, daß ſie den Wahrheitsgehalt der zweiten und dritten Theorie in ſich ſchließe und zugleich dieſe Theorien ergänze und berichtige und nimmt auch Stellung zu einer Schwierigkeit, welche gegen dieſe Theorie erhoben werden kann. Ich kann hier auf dieſe Einzelheiten nicht eingehen und muß mich begnügen das Schlußergebnis, in welchem unſer Scholaſtiker ſeine ausführlichen Darlegungen über die ratio entitatis in

creaturis zuſamenfaßt, anzuführen. Aus all unſeren Ausführungen, bemerkt er, ergibt ſich, daß das Wort ens in erſter Linie und vorzüglich ein superadditum, etwas jedwedem Dinge Hinzugefügtes bedeutet, mag man mit der einen Theorie das Sein als eine den Dingen hinzugefügte Aktualität auffaſſen oder mit der dritten Theorie mit dem Sein die Weſenheit des Dinges in ihrer Bezogenheit zur göttlichen Wirkurſache bezeichnet ſein laſſen oder mag man ſich der vierten und letzten Theorie anſchließen, derzufolge das ens die Weſenheit bezeichnet, inſofern dieſe mit einem superadditum verbunden iſt und zwar nicht mit einem beſtimmten, ſondern mit all dem, ohne was es im Bereiche des Wirklichen nicht gefunden werden kann. Gleichviel welcher von dieſen Theorien man den Vorzug gibt, ſo viel iſt klar, daß jedes geſchaffene Ding nur durch etwas zur Weſenheit Hinzugefügtes, durch ein superadditum ein ens iſt, aber nicht durch die Weſenheit ſelbſt. Die erſte Theorie, die ſich auf Ariſtoteles und Averroes beruft und zwiſchen Weſenheit und Daſein nur einen rein logiſchen Unterſchied annimmt, ſcheint allerdings anzunehmen, daß jedes geſchaffene Ding durch ſeine Weſenheit ein ens iſt. Es iſt dieſe Theorie deshalb, wenn ſie das wirklich meint, was der Wortlaut ihrer Formulierung ankündigt, nicht die richtige Löſung des Problems.

Jakob von Viterbo hat auch in ſeinen handſchriftlich weitverbreiteten Quodlibeta (Quodl. I, 4) in der quaestio: utrum possit salvari creatio si non differant realiter esse et essentia in creaturis dieſe metaphyſiſchen Fragen vom Unterſchied von essentia und esse erörtert. Die Darlegungen, die teilweiſe wörtlich an die von uns behandelte quaestio anklingen, ſind dort noch eingehender. Namentlich iſt da viel ausführlicher das dubitabile jeder Theorie hervorgehoben. Geſchichtlich intereſſant iſt, wie ich ſchon an einer anderen Stelle hervorgehoben habe[14], die Form, in der Jakob von Viterbo zu der zweiten Theorie, derzufolge das esse ein actualitas essentie superaddita iſt, Stellung nimmt. Er bemerkt, obſchon er gewiſſe Bedenken gegen dieſe Auffaſſung hat, doch von ihr: Negari tamen aut improbari non debet tamquam aliquid falsum aut impossibile, precipue cum excellentes doctores hoc posuerint, qui nobis multorum bonorum causa fuerunt et ad quorum altissimum intellectum, quem de illo et de multis aliis theorematibus habuerunt, ego et mei similes ascendere et pervenire. Wir dürfen in dieſen

[14] *M. Grabmann*, Doctrina S. Thomae de distinctione reali inter essentiam et esse ex documentis ineditis saeculi XIII illustrata. Acta hebdomadae thomisticae, Romae 1924, 162—176. Ich habe hier den einſchlägigen Text des Jakob von Viterbo aus Cod. Erlang. 368 fol. 130r—132r ediert.

Worten einen Hinweis auf die Lehre des Aegidius von Rom ſehen, in welchem Jakob von Viterbo in Dankbarkeit ſeinen Lehrer verehrt, und auf Thomas von Aquin, gegen den er eine glühende Verehrung beſaß. Wir können in dieſen Worten auch ein Zeugnis dafür ſehen, daß Thomas von Aquin einen realen Unterſchied von Weſenheit und Exiſtenz gelehrt hat. Von philoſophiegeſchichtlichem Intereſſe iſt in den Darlegungen des Jakob von Viterbo auch die Art und Weiſe, wie er die Lehre vom Unterſchied von Weſenheit und Exiſtenz mit der ariſtoteliſchen und arabiſchen Philoſophie in Beziehung bringt. Darnach vertreten Ariſtoteles und Averroes einen bloß logiſchen Unterſchied, während Avicenna und Algazel einen realen Unterſchied in dem Sinne lehren, daß das esse zur essentia als eine actualitas superaddita, als eine Art von Akzidenz hinzukommt. Die Vertreter der Artiſtenfakultät wie Siger von Brabant, Boetius von Dacien und eine Reihe anonymer Metaphyſikkommentare ſind der Anſicht, daß Ariſtoteles und Averroes nur einen logiſchen Unterſchied lehren und ſchließen ſich teilweiſe dieſer Auffaſſung an, wobei ſie mehrfach gegen Albert den Großen, Thomas von Aquin und Aegidius von Rom, als die Vertreter des realen Unterſchiedes, Stellung nehmen. Ich werde in einer umfangreichen Unterſuchung über die Lehre vom Unterſchied von Weſenheit und Exiſtenz in der Philoſophie der Artiſtenfakultät an der Hand zahlreicher ungedruckter Texte dieſe für die Geſchichte der ſcholaſtiſchen Metaphyſik recht bedeutſamen Dinge weiter verfolgen. Die von Jakob von Viterbo an dritter Stelle behandelte Theorie, wonach das ens ein superadditum zur essentia in dem Sinne iſt, daß es die Bezogenheit der Weſenheit zur göttlichen Wirkurſache bezeichnet, dieſe Theorie iſt die Lehre des Heinrich von Gent und ſeiner Schule. Wir müſſen jetzt wieder zu den Gedankengängen Jakobs von Viterbo in unſerer quaestio zurückkehren.

Nachdem ſo Jakob von Viterbo die ratio entitatis im Bereich des Geſchöpflichen beſtimmt hat, geht er im nächſten Hauptpunkt der quaestio auf die Verſchiedenheiten zwiſchen dem geſchöpflichen und göttlichen Sein ein, um dann die Hauptfrage, ob Gott wahrhaft ein ens, ein Seiendes iſt, löſen zu können. Die erſte Verſchiedenheit ergibt ſich ohne weiteres aus den vorausgegangenen Ausführungen über das geſchöpfliche Sein. Das geſchaffene Ding iſt ein ens durch ein mit ihm verbundenes abſolutes superadditum. Bei Gott iſt dies nicht der Fall. Das Sein iſt in den Geſchöpfen ein Akzidenz, hingegen iſt in Gott das Sein das göttliche Weſen ſelbſt. Gott iſt das weſenhaft Seiende durch ſeine Weſenheit (est ens essentialiter

per essentiam suam), das geſchaffene Ding hingegen iſt ein Seiendes in akzidenteller Weiſe durch etwas ihm Hinzugefügtes.

Aus dem Geſagten ergibt ſich ſofort eine zweite Verſchiedenheit. Das geſchaffene Seiende iſt ein ens durch die Beziehung zu einem agens. Das göttliche Sein iſt ohne eine ſolche Beziehung. Denn dasjenige, was ein ens iſt durch die Verbindung vieler Momente, erheiſcht eine verbindende Urſache. Das iſt aber ein agens. Gott iſt aber ein ens ohne Verbindung mit etwas anderem, alſo auch ein ens ohne Beziehung zu etwas anderem. Dieſe beiden erſten Verſchiedenheiten laſſen ſich auf eine einzige zurückführen, nämlich: Das geſchaffene Seiende iſt ein ens per aliud, das göttliche, Gott, aber iſt ein ens per se. Jakob von Viterbo benützt hier zur näheren Erklärung dieſer beiden in eine einzige zuſammenfließenden Verſchiedenheiten eine Stelle aus dem Monologium des heiligen Anſelm. Darnach kann in dem Satze creatura est ens per aliud das per aliud in einem dreifachen Sinne verſtanden werden, als ein per aliud entweder per materiam oder per efficiens oder per aliquod aliud adiunctum, mit anderen Worten als ein per aliud im Sinne entweder von in alio oder ab alio oder cum alio. Im erſten Sinne iſt nicht jedes geſchöpfliche Ding ein ens per aliud, ſondern nur diejenigen Dinge, die in einem anderen als in einem Subjekte oder in einer Materie ſind. Im zweiten und dritten Sinne aber iſt alles Geſchöpfliche ein ens per aliud. Das esse in alio und cum alio bezieht ſich auf die erſte der genannten Verſchiedenheiten zwiſchen dem göttlichen und geſchöpflichen Sein, das esse ab alio nur auf die zweite Verſchiedenheit.

Die dritte Verſchiedenheit beſteht darin, daß das göttliche Sein ein ens totale et illimitatum iſt, ein ganzes und unbeſchränktes Sein. Denn Gott wird nicht ein Seiendes durch die Verbindung mit etwas, ſondern im abſoluten Sinn genannt. Das geſchaffene Seiende aber iſt ein ens partiale et limitatum, ein geteiltes und begrenztes Sein, weil es ein ens nicht abſolute, ſondern durch die Verbindung mit etwas anderem iſt.

Die vierte Verſchiedenheit iſt darin zu ſehen, daß Gott ein ens immutabile, ein unveränderliches Sein iſt. Denn dasjenige, in welchem keine Zuſammenſetzung aus dieſem und jenem iſt, iſt unveränderlich, da ja jede Veränderung ſich dadurch, daß etwas von einem anderen getrennt wird, zuſtandekommt. Jedes geſchaffene Sein aber iſt veränderlich, da es Akzidenzien beſitzt, die der Augsgangspunkt von Veränderung ſind.

Aus dieſen Verſchiedenheiten läßt ſich klar erſehen und beſtimmen, welches die ratio entis bei Gott und bei den geſchaffenen Dingen iſt. Bei

den Geſchöpfen bezeichnet das ens etwas mit einem anderen Verbundenes, das in Beziehung zu einem agens ſteht, etwas Begrenztes, Geteiltes und Veränderliches, bei Gott hingegen etwas Abſolutes ohne Bezogenheit auf etwas anderes, etwas Unbegrenztes und Unabänderliches. Wenn alſo dieſe ratio entitatis in Gott eine höhere iſt als die ratio entitatis in den Geſchöpfen, dann folgt von ſelber, daß Gott wahrhaft ein ens, ein Seiendes iſt, indem er die ratio entitatis im vollen und vollkommenen Sinne ohne irgend welche Verminderung beſitzt. Damit iſt Jakob von Viterbo bei der definitiven Löſung der Frage: utrum Deus sit vere ens angelangt. Auf Grund der ausführlichen vorausgehenden Darlegungen kann er im nächſten Punkte der quaestio den Beweis dafür, daß Gott wahrhaft und wirklich ein ens iſt, in Kürze erbringen. Dasjenige iſt wahrhaft ein Seiendes, ein ens, was ein abſolutes Seiendes und nicht erſt durch Hinzufügung von etwas ein ens iſt, was weiter rein ein Seiendes ohne Bezogenheit auf etwas iſt, was ein unbegrenztes und unveränderliches Sein iſt. Denn etwas kommt einem Subjekt in einem wirklicheren und wahreren Sinne zu, wenn es ihm abſolut und nicht durch Hinzufügung von etwas eignet, wenn es ihm nicht durch Beziehung zu einem agens zukommt, wenn es ihm ganz und unbeſchränkt und unveränderlich und nicht in einer bloß teilweiſen, begrenzten und wandelbaren Form innewohnt. Das ens kommt aber Gott in dieſer vollkommenſten Form zu. Alſo iſt Gott wahrhaft und wirklich ein ens.

Unſer Scholaſtiker ſchließt an dieſen kurzen Beweis ſeiner Hauptthеſe noch eine Bemerkung erkenntnistheoretiſcher Art an. Wenn auch geſagt wird, daß Gott in den angegebenen vollkommenſten Formen ein ens iſt, ſo kann er doch von uns nicht erkannt werden ſo wie er iſt, ſondern wir erkennen ihn auf eine geſchöpfliche Art. So denken wir ihn. So iſt unſer Gotteserkennen nicht beziehungslos, obſchon wir durch unſeren Intellekt erkennen, daß Gott ohne Beziehung iſt. Deshalb werden alle Namen von Gott im uneigentlichen Sinne bejaht und im eigentlichen Sinne verneint, wenn man den modus significandi, die Art und Weiſe der unmittelbaren Bedeutung der Namen, welche dem Bereiche des Geſchöpflichen entnommen iſt, ins Auge faſſen. So haben unſere Begriffe von Gott nach der Art und Weiſe unſeres menſchlichen Denkens und unſeres ſprachlichen Ausdruckes ihre unmittelbare Grundlage im Geſchöpflichen, während ſie in Bezug auf den erkannten Gegenſtand ihr Fundament in Gott haben. Deshalb iſt Gottes Weſenheit nicht das unmittelbare, ſondern nur das mittelbare Fundament unſerer Gottesvorſtellungen. So will Jakob von Viterbo

ſeine Theſe, daß Gott ein vere ens iſt, erkenntnistheoretiſch klären und erklären, indem er zwiſchen dem Inhalt und zwiſchen der Form unſerer Gotteserkenntnis unterſcheidet. Inhaltlich zeigt ſich Gott uns als ein ens in einem wahren und unendlich vollkommeneren, zugleich unendlich wahreren Sinne als die Geſchöpfe etwas Seiendes ſind, hingegegen iſt die Form unſeres Denkens über Gott mit den Unzulänglichkeiten und Bedingtheiten unſeres menſchlichen, unmittelbar aus dem Geſchöpflichen entnommenen Erkennens behaftet.

Der übrige Teil unſerer quaestio iſt mit der Löſung von Einwänden gegen ſeine Theſe von der Wirklichkeit des göttlichen Seins ausgefüllt. Nicht weniger als 18 Einwände werden zuerſt angeführt und dann einzeln gelöſt. Eingeleitet wird dieſer Teil der quaestio mit den Worten: Arguebatur mihi ad questionem, quod Deus non sit vere ens. Dieſe Wendung läßt erſehen, daß es ſich hier nicht um ſelbſt gemachte fingierte Argumente handelt, ſondern daß wir es mit Objektionen zu tun haben, welche von anderen unſerem Autor bei Diſputationen gemacht wurden. Ich habe hier nicht den genügenden Raum zur Verfügung, um dieſe ſämtlichen Argumente im einzelnen aufzuführen und zu beurteilen. Ich kann nur ein paar der wichtigſten herausgreifen.

Der erſte Einwand iſt folgender. Wenn Gott wahrhaft ein ens wäre, dann wäre nichts Außergöttliches wahrhaft ein ens. Dieſer Schlußſatz iſt falſch, alſo iſt auch der Vorderſatz unrichtig. Die Folgerichtigkeit läßt ſich ſo erklären. Wenn das vere ens zugleich Gott und dem Außergöttlichen zukommen würde, dann käme es beiden durch irgend eine gemeinſame Natur zu. Nichts iſt aber für Gott und die Geſchöpfe gemeinſam, da dies früher als Gott das abſolut Erſte ſein müßte. Die Falſchheit des Schlußſatzes liegt auch auf der Hand, da das Außergöttliche entweder Subſtanz oder Akzidenz iſt. Subſtanz und Akzidenz ſind aber etwas wahrhaft Seiendes, da das ens in Subſtanz und Akzidenz ſich gliedert.

Aus der langen Erwiderung auf dieſen Einwand hebe ich die metaphyſiſch bedeutſamſte Partie heraus. Es muß daran feſtgehalten werden, daß das Geſchöpf auf irgend eine Weiſe wahrhaft ein ens iſt und daß auch Gott wahrhaft ein ens iſt und daß dieſes esse vere ens ſowohl Gott als dem Geſchöpfe etwas Gemeinſames iſt und daß hieraus keineswegs unmögliche Schlußfolgerungen ſich ergeben. Man kann eine dreifache Gemeinſamkeit (communitas) unterſcheiden. Die erſte iſt die communitas unius rei. In dieſer Weiſe iſt die eine göttliche Weſenheit den drei Perſonen gemeinſam.

Die zweite Gemeinſamkeit iſt die communitas unius rationis, die Gemeinſamkeit der Univerſalien. Der Allgemeinbegriff, gleichviel ob Gattungs- oder Artbegriff, iſt ein unum secundum rationem, aber nicht ein unum secundum rem. Der Allgemeinbegriff iſt nämlich aus der Gleichförmigkeit und Ähnlichkeit mehrerer individuell voneinander verſchiedener Dinge hergenommen. Die dritte Gemeinſamkeit iſt die communitas attributionis, in der etwas dem einen Subjekt in erſter Linie und abſolut und einem anderen Subjekt in Hinordnung auf jenes erſte Subjekt und deswegen in geringerem Grade zukommt. In dieſem Sinne kann man von einer communitas entis ſowohl in Bezug auf Subſtanz und Akzidenz wie auch in Bezug auf Gott und die Geſchöpfe reden. Der Begriff ens wird deshalb von Gott und den Geſchöpfen im analogen Sinne ausgeſagt. Die ratio entitatis iſt eine andere in Gott und eine andere in den Geſchöpfen, ſie kommt Gott proprie und principaliter, den Geſchöpfen hingegen in Hinordnung auf Gott und deshalb deficienter und minus proprie zu. Es beſteht ſonach hier eine communitas ordinis et attributionis. Der Begriff ens wird alſo nach Jakob von Viterbo von Gott und den Geſchöpfen im Sinne der analogia attributionis ausgeſagt. Bei der analogia attributionis bezieht ſich der mit dem gemeinſamen Wort ausgedrückte Begriff zwar auf alle analogen Glieder, aber der obektive Inhalt dieſes Begriffes iſt nur in einem einzigen Gliede im vollen und eigentlichen Sinne realiſiert. Der Auguſtinertheologe weicht hier von Thomas von Aquin ab, der die Art und Weiſe, wie das Sein von Gott und den Geſchöpfen ausgeſagt wird, im Sinne der analogia proportionalitatis beſtimmt. Bei dieſer iſt der durch das gemeinſame Wort ausgedrückte Begriffsinhalt nicht in einem einzigen, ſondern in allen Gliedern der Analogie auf eine ein Verhältnis der Ähnlichkeit begründende Weiſe realiſiert.

Von den anderen Einwänden will ich noch einen einzigen kurz beſprechen. Der neunte Einwand iſt folgender. Gott könnte ein vere ens nur genannt werden, inſofern er als Prinzip des Seienden, inſofern es ein Sein iſt (principium entis inquantum est ens), aufgefaßt wird. Es kann aber kein Prinzip des Seienden geben, inſofern es ein Seiendes iſt, alſo iſt Gott auch nicht das Prinzip des Seienden, folglich iſt er auch nicht ein wahrhaft Seiendes. Daß es kein Prinzip des Seienden, inſofern es ein Seiendes iſt, gibt, läßt ſich ſo begründen. Ein und dieſelbe Urſache verleiht einem Dinge z. B. dem Sokrates (Sortes), daß es ein ens iſt und daß es ein individuelles Weſen (Sokrates) iſt. Wenn wir alſo eine Urſache des Seienden, inſofern es ein Seiendes iſt, annehmen, da wäre dieſe die Urſache alles anderen. Damit

wäre jede andere Kauſalität ausgeſchaltet und wären alle anderen Urſachen überflüſſig. Zur Löſung dieſes Einwandes betont unſer Autor zunächſt, daß Gott in ſich ſelbſt, in se, nicht bloß inſofern er principium entis inquantum est ens iſt, ein ens genannt wird. Freilich wird er von uns als ens erkannt und benannt, inſofern er Prinzip des geſchaffenen Seins iſt. Weiterhin iſt es unrichtig zu behaupten, daß es kein principium entis inquantum est ens geben kann. Gott iſt die Urſache des Seienden, inſofern es ein Seiendes iſt, es wird aber damit die geſchöpfliche Kauſalität keineswegs aufgehoben, da ſowohl Gott wie auch die geſchöpfliche Urſache die ganze Wirkung hervorbringen, jedoch unter verſchiedenen Geſichtspunkten.

Die Einwände, welche Jakob von Viterbo anführt und widerlegt, wollen erweiſen, daß Gott kein vere ens iſt. Sie ſpiegeln ohne Zweifel Theorien wider, die zur Zeit, da unſer Auguſtinertheologe an der Pariſer Univerſität lehrte, dort ihre Vertreter gefunden haben. Dieſe Einwände erinnern an Beweiſe, welche Meiſter Eckhart in der im Cod. 1071 zu Avignon erhaltenen Pariſer quaestio: Utrum in Deo sit idem esse et intelligere? für ſeine Theorie von der Seinsloſigkeit Gottes vorbringt[15]. So benützt er die Lehre von der analogia attributionis, um darzutun, daß der Begriffsinhalt des ens formaliter nur in den Geſchöpfen realiſiert iſt, daß nur die Geſchöpfe ein Sein haben und etwas Seiendes ſind, daß hingegen Gott kein Sein hat und nichts Seiendes iſt. Weiterhin ſucht Eckhart daraus, daß Gott Prinzip und Urſache alles Seienden und des Seins ſelbſt iſt, zu erweiſen, daß er ſelber nicht ein Seiendes iſt, kein Sein hat. Zu dem Satze: Deus est vere ens, dem Jakob von Viterbo eine ſo umfangreiche quaestio widmet, ſtehen die Sätze in der genannten Pariſer quaestio des Meiſters Eckhart im diametralen Gegenſatz: Deus est intellectus et intelligere et non est ens vel esse. Deo non convenit esse nec ens, sed est aliquid altius ente. Er begründet dies damit, daß das intelligere est altius quam esse et est alterius conditionis. Ich habe auf Zuſammenhänge der eckhartiſchen Lehre von der Seinsloſigkeit Gottes mit der 1268 von Wilhelm von Moerbeke ins Lateiniſche überſetzten *Στοιχείωσις θεολογική* des Proklos aufmerkſam gemacht, in der die Gottheit ausſchließlich unter dem Geſichtspunkt der Erhabenheit über das Sein betrachtet wird. J. Koch hat den Moreh Nebuchim des Moſes Maimonides, „des vielleicht radikalſten Vertreters der ſogenannten negativen Theologie", als eine bisher nicht beachtete Quelle der meta-

[15] *M. Grabmann*, Neuaufgefundene Pariſer Quaestionen Meiſter Eckharts, 48—68, 101—104.

phyſiſchen Gedankengänge des deutſchen Myſtikers erwieſen[16]. In Eckharts Lehre, daß das Denken etwas Höheres und Früheres als das Sein iſt und deshalb in Gott die Grundlage des Seins iſt, „regt ſich," wie E. Hirſch[17] bemerkt, „tatſächlich nichts Geringeres als ein Stück des deutſchen Idealismus".

Daß Meiſter Eckhart in der für uns hier in Betracht kommenden Pariſer Quaestio tatſächlich die Seinsloſigkeit Gottes gelehrt hat, ergibt ſich nicht nur aus dem klaren unzweideutigen Text und Kontext, den nur eine ganz gewaltſame und tendenziöſe Interpretationsmethode in einem anderen Sinne erklären und wenden kann, ſondern auch aus der gegen Meiſter Eckhart gerichteten Quaeſtio des Franziskanergenerals Gonſalvus de Vallebona. Hier befindet ſich unter den „rationes Equardi", gegen welche der Franziskanertheologe Stellung nimmt, auch der Satz: quod Deus est intelligere et non esse. Zur Kritik und Widerlegung dieſes Satzes bemerkt Gonſalvus kurz: „Dico, quod Deus non est esse quantum ad modum nostrum intelligendi et significandi, prout ipsum esse in rebus, sed Deus ipse est ipsum esse quantum ad rem significatam et dicere contrarium manifeste est contra Sanctos et contra Scripturam." Die Unterſcheidung quantum ad modum significandi und quantum ad rem significatam, die uns oben auch bei Jakob von Viterbo begegnet iſt, ſpricht ganz klar den Fehler Meiſter Eckharts bei Handhabung der ſogenannten negativen Theologie aus. Die negative Theologie, die in der Franziskanerſcholaſtik, bei Thomas von Aquin, bei Albert dem Großen und ſelbſt bei deſſen neuplatoniſch eingeſtelltem Schüler Ulrich von Straßburg ein methodiſches Prinzip und eine erkenntnistheoretiſche Sicherſtellung iſt, wird von Meiſter Eckhart in der für uns in Betracht kommenden Pariser Quaeſtio auf das inhaltliche metaphyſiſche Gebiet übertragen. Der Begriff des Seins, des Seienden, wird, weil er unſerem Denken im Bereiche des Geſchöpflichen als mit endlichen Unvollkommenheiten und Unzulänglichkeiten verbunden realiſiert ſich zeigt und in dieſer Form als auf Gott nicht übertragbar erſcheint, auch nach ſeinem von dieſen geſchöpflichen Bedingtheiten losgelöſten Inhalt von Gott negiert. Dieſes iſt nicht die negative Theologie, wie ſie in den Abhandlungen De divinis nominibus der großen ſcholaſtiſchen Summen herausgearbeitet iſt, ſondern eine von neuplatoniſchen Einflüſſen herrührende Überſteigerung der negativen Theologie.

[16] *J. Koch*, Meiſter Eckhart und die jüdiſche Religionsphiloſophie des Mittelalters. Sonderabdruck aus dem Jahresbericht der Schleſiſchen Geſellſchaft für vaterländiſche Kultur 1928.

[17] Theol. Lit.-Ztg. 53 (1928) 43.

LA DOCTRINA DE LOS UNIVERSALES EN JUAN DUNS SCOT[1]

Pór el Dr. Joaquín Carreras y Artau,
Profesor de Filosofía en el Instituto de Barcelona

[1] Fragmento de una Monografía inédita.

El presente estudio aspira a presentar la lógica de Juan Duns Scot en uno de sus aspectos de mayor interés, cual es la doctrina de los universales. Para base de la investigación he elegido su Comentario a la *Isagoge*, que se suele nombrar con el título de *Quaestiones super universalia Porphyrii* [2] y es la única entre las obras lógicas a él atribuidas cuya autenticidad respeta la crítica contemporánea [3]. Por reflejar fielmente esta obra en su trama interna los problemas planteados a la lógica trecentista y las tendencias doctrinales a la sazón en conflicto, le otorgamos un valor documental, no sólo en orden a la ideología peculiar del autor, sino también a la general de su época.

EL COMENTARIO A PORFIRIO

En las tres *quaestiones* con las que inaugura su obra lógica, Duns Scot declara con franquezza la propia actitud ante las grandes direcciones que luchaban por la hegemonía en el agitado horizonte del siglo. Después de zanjar la vieja querella entre dialécticos y teólogos rigoristas acerca de si la lógica es una ciencia estricta o una mera *ars* — un instrumento o método al servicio de la teología [4] — mediante la distinción entre la lógica *docens* y la lógica *utens* aceptada de la filosofía de los árabes, desplaza el objeto de la ciencia racional hacia el silogismo [5] en abierta oposición a los dialécticos *veteres* y en adhesión decidida a la *logica nova*.

Pero, una vez afirmado su espíritu científico y declarada su aquiescencia a las adquisiciones sobrevenidas en la cultura de la época, Duns Scot concentra el interés en los problemas tradicionales de la lógica *vetus*. Al igual que en las Lecciones de Oxford, después de salvar de una manera incontestable la preeminencia de la filosofía en el rango de las ciencias estrictas, adéntrase con singular vigor en las más hondas y abstrusas cuestiones de

---

[2] Cito siempre por la edición de L. Vivés, vol. I (Paris, 1891).

[3] Vid. Ephrem Longpré: La Philosophie du B. Duns Scot. Paris, 1924, pág. 16. — Cfr.: Ueberweg-Heinze: Grundriß der Geſchichte der Philoſophie. 11. Aufl., 1928, pág. 507.

[4] *Quaest. I et II: Utrum logica sit scientia; Utrum logica sit scientia communis.*

[5] *Quaest. III: An syllogismus sit objectum logicae.*

la teología; así ahora, después de consignar su adhesión al programa de la nueva lógica, dedícase en el resto del tratado a hacer un profundo comentario a la *Isagoge* de Porfirio [6].

Era el libro de Porfirio obra de texto en las Escuelas de Artes de la época, y formaba la introducción al estudio del *Organon* de Aristóteles. Su contenido abarcaba, pues, sólo una parte bastante escasa de la antigua dialéctica. La exégesis primero, el comentario más tarde, ampliaron el contenido originario con cuestiones nuevas, algunas muy típicas, que en su mayoría son recogidas y tratadas en la obra que estamos estudiando. Todas ellas coinciden en agruparse alrededor de un tema central, que despertó el máximo interés y originó las contiendas más enconadas en la primera parte de la Edad Media, a saber, el problema de los universales. Así la *Isagoge* de Porfirio llegó a convertirse con el tiempo en la parte más importante de la lógica vieja o tradicional [7].

LA CIENCIA DEL UNIVERSAL

Importa adelantar ciertas nociones previas al estudio del universal, empezando por discernir tres acepciones del mismo. El universal se toma, ante todo, por el sujeto o cosa de primera intención, es decir, por los seres o realidades concretas que se ofrecen a la primera mirada del entendimiento; en esta acepción los universales no caen aun bajo el ámbito de la lógica. En otro sentido el universal se toma por la forma o realidad de segunda intención, causada por el entendimiento y aplicable a los seres concretos. Y, por fin, el universal se emplea a veces para significar el agregado de sujeto y forma; pero, como este agregado es accidental y yuxtapone naturalezas diversas sin lograr fundirlas en un todo unitario, el universal en esta tercera acepción escapa a la ciencia [8].

Para la lógica, pues, queda reservado el universal en la segunda de las acepciones dichas. Las realidades existentes en la naturaleza o seres de primera intención constituyen el objeto de las ciencias reales y, en última instancia, de la metafísica. La lógica no es una ciencia real, sino una ciencia racional. Su objeto lo constituyen las realidades mentales o de segunda intención (seres de razón), esto es, los conceptos forjados por el entendimiento, que, en cuanto tales, tienen una existencia puramente intelectual y

[6] « . . . *In speciali circa librum Porphyrii quaerendum est de universali*» (*Quaestiones super universalia Porphyrii, quaestio III*).

[7] Prantl: Geſchichte der Logik im Abendlande, II [2] (Neudruck 1927), pág. 241.

[8] *Quaestiones super universalia Porphyrii, quaestio III.*

son meras formas ideales sin otra relación a las cosas que la de serles aplicables en la predicación lógica.

Ahora bien, el universal así entendido, ¿puede ser objeto de la ciencia lógica? Las condiciones del conocimiento científico son tres, según se dijo en una cuestión anterior: realidad, inteligibilidad y poseer propiedades demostrables mediante la definición. Urge averiguar si los universales reunen las tres condiciones aludidas y pueden constituir en verdad materia de ciencia.

1.ª Realidad de los universales [9]. — Al definir los universales como productos del entendimiento, está muy lejos de Duns Scot el supuesto nominalista que se complace en reducirlos a meras ficciones [10]. Tanto valdría negarles toda realidad. Muy al contrario, los universales son verdaderos seres, no ciertamente con realidad física o natural, sino con realidad mental o intencional. La prueba está en que cuentan con virtud suficiente para mover el entendimiento a título de objetos suyos, sacarle de su natural pasividad y determinarle al acto de la intelección. Los universales pueden llegar a tanto, porque son verdaderos seres en acto; el no sér, por lo mismo que no es nada, no ejerce acción alguna ni puede sacar a la potencia intelectiva de la indiferencia en que se halla sumida.

Admite, pues, Duns Scot una duplicidad de realidades. Hay, en efecto, seres que existen aparte de nuestro entendimiento *(entia praeter operationem intellectus)*; pero a su lado reconoce Duns Scot otra clase de seres cuya existencia y modo de ser están condicionados por una operación intelectual *(entia per operationem intellectus)*, seres que llevan una existencia intramental o intencional, puesto que son causados por el entendimiento y en el entendimiento viven. A ellos pertenecen los objetos lógicos y, en primer lugar, los universales. Los seres extramentales existen en la naturaleza y poseen una singularidad propia; no así los seres intencionales.

Guardémonos de considerar los universales meras ficciones. De la mera ficción a una realidad intencional media una enorme diferencia. La ficción carece de correlato o realidad extramental, al cual pueda ser referida. A los universales, en cambio, corresponde en la naturaleza algo, que es precisamente lo que estimula al entendimiento a engendrar las realidades intramentales. De suerte que, aun siendo el sér intramental producido

---

[9] *Quaestio IV: Utrum universale sit ens (Quaest. sup. univ. Porph.).*

[10] Sobre la teoría nominalista de las ficciones, véase a Prantl, obra y volumen citados, pág. 253.

efectivamente por el entendimiento, toma su materia o su origen o su ocasión de la realidad extramental o de sus propiedades [11]. Así — son palabras de Boecio — la especie es una sutil semejanza de los singulares y el género una semejanza, aun más sutil, de las especies [12].

2.ª Inteligibilidad de los universales [13]. — Surge con lo dicho una segunda categoría de objetos accesibles a la consideración del entendimiento. Pues los seres lógicos son tan inteligibles como las realidades de primera intención. Aristóteles — observa Duns Scot — ha hablado largamente de ellos y los ha definido.

No importa que la existencia de tales objetos lógicos se origine en una operación intelectual previa. Muy cierto es que todo objeto debe preexistir al acto del entendimiento por cuyo medio éste le conoce; lo cual querrá decir que los objetos lógicos no son nunca conocidos mediante intelección directa, como que ellos mismos presuponen un acto de intelección que los produce. Pero nuestro entendimiento goza del singular privilegio de la reflexión, en cuya virtud puede en un segundo momento volver sobre sí, sobre sus actos y sobre los efectos de estos actos. Y esto ocurre cabalmente en la inteligencia de los seres lógicos. En un primer momento (acto de primera intención) el entendimiento dirígese activamente a las cosas para entenderlas y formarse de ellas un concepto universal; tal es la misión del entendimiento en su calidad de agente. En un segundo momento (acto de segunda intención) por reflexión sobre su acto anterior conoce el entendimiento a sí propio, a sus actos y los conceptos forjados por el entendimiento agente; esa segunda función la desempeña en nuestra economía mental el llamado entendimiento posible.

A una duplicidad de realidades corresponde, pues, una duplicidad de objetos y de mundos inteligibles: uno directo y otro reflejo. El mundo de las realidades naturales (o extramentales) lo constituyen las cosas accesibles a la intelección directa. Y de ese primer contacto fecundo entre la naturaleza y la inteligencia brota un mundo nuevo, también real, en el que

---

[11] *« . . . effective est ab intellectu, sed materialiter sive originaliter sive occasionaliter est a proprietate in re, figmentum vero minime . . .» (Quaest. sup. univers. Porphy., quaestio IV).*

[12] *«. . . est enim, secundum Boetium, species tenuis similitudo singularium et genus magis tenuis suarum specierum.» (Ibid.)*

[13] *Quaestio V: Utrum universale sit per se intelligibile (Quaestiones super universalia Porphyrii).*

se mueven los seres lógicos o intencionales. Ese mundo de los seres lógicos es una modalidad accidental del primero, sobrevenida a él por la acción fecundante del entendimiento agente que, a manera de artífice, va dando forma y contornos propios a los materiales informes que la naturaleza le ofrece. El mundo de las ideas o seres de razón, hecho luminoso desde el instante mismo de su origen a virtud de la acción creadora del entendimiento agente, es perfectamente inteligible, tanto o más que el otro, solamente que por la acción refleja del entendimiento posible. El hecho indudable de su intelección se prueba porque el entendimiento los compara y los distingue y debe, por tanto, conocer, previamente a la comparación, ambas clases de objetos bajo su razón propia y específica.

3.ª Las propiedades de los universales[14]. — Afirmadas la realidad y la inteligibilidad de los universales a título de objetos lógicos, ya sólo falta razonar que pueden ser tomados como materia de estudio científico. Basta, para ello, mostrar que su noción contiene en gérmen nuevos conocimientos acerca de sus propiedades o atributos. Ahora bien, aparte la modalidad de su naturaleza intramental, los objetos lógicos son realidades tan manejables por la ciencia como los otros seres. Así Porfirio les asigna unos cuantos atributos que convienen a los cinco universales de un modo unívoco, o sea por una razón común, por lo cual es manifiesto que convienen al universal en sí. También Aristóteles, una vez sentada la definición del universal, a saber, «lo predicable de muchos», deriva en seguida como atributo o propiedad la de «ser uno en muchos y de muchos». Por el mismo estilo otros atributos pueden serles asignados y derivarse de la definición aristotélica. En lo cual consistirá precisamente la ciencia de los universales, una de las partes más capitales de la lógica medieval.

Las propiedades o atributos de los universales constituyen a su vez nuevos objetos lógicos, de una categoría parecida, aunque no igual, a la de los mismos universales. Forman modalidades o accidentes de los seres intencionales o de razón, con una entidad menor que ellos, claro está, pero menor en grado, no diferente en categoría. También su realidad y su inteligibilidad son, a fin de cuentas, como las de los seres de razón. Ocurre, sencillamente, que en el mundo de los seres lógicos o intencionales hay realidades de muchos grados, lo mismo que en la naturaleza; y, aunque los atributos del

---

[14] *Quaestio VI: Utrum universale habeat aliquas proprietates (Quaestiones super universalia Porphyrii).*

universal posean un grado menor de realidad, no por esto dejan de incluirse entre las realidades inteligibles o de razón [15].

Quedan así bien dibujados el objeto, la naturaleza y el carácter de la ciencia lógica, por lo menos en su parte dedicada al estudio de los universales.

LA UNIDAD DE LA OBRA DE PORFIRIO

Existe efectivamente en la Edad Media una ciencia del universal, de un amplio desarrollo, que toma su impulso inicial y su ocasión del «Comentario de Porfirio a las cinco voces». El contenido íntegro de esta obra versa sobre los universales en su aspecto lógico y examina su naturaleza, su número, sus clases, propiedades, etc.

En el estudio de los universales importa separar el aspecto lógico del metafísico, pues ambas ciencias se ocupan del sér y del universal. El sér constituye el objeto de la metafísica; pero, como de los seres singulares no hay ciencia, aquélla se ocupa de los seres en universal. A su vez la lógica estudia una clase o modalidad de seres, constituida por los seres de razón. De no andar con mucho cuidado, hay peligro de confundir ambas ciencias en su objeto o, por lo menos, en su contenido. Pero, aguzando el entendimiento, se ve clara la diferencia entre ambas por razón del objeto formal, o sea, por el distinto punto de vista en que una y otra se situan. La metafísica lo estudia todo — incluso los universales y los seres de razón — desde el punto de vista del sér; la lógica, en cambio, lo estudia desde el punto de vista de la intención o de la razón intencional. Más claro: el aspecto bajo el cual la lógica enfoca su objeto, es la razón de universalidad. El objeto de la lógica son, pues, los universales en cuanto tales. De este objeto recibe el «Comentario» de Porfirio su unidad interna, no tanto por hablar constantemente de los universales, como porque el género, la especie, la diferencia, el propio y el accidente — las cinco voces — lo son bajo la razón común y unívoca del universal. Es decir, que cada una de estas voces es tratada allí en cuanto es una clase o tipo o especie del universal.

La ciencia del universal no consiste, como creyeron algunos lógicos medievales, en el estudio particular y sucesivo de las cinco voces, prescindiendo del universal en sí. Un objeto tan vario haría perder a esta ciencia su

---

[15] *«. . . in esse rationis sunt multi gradus, sicut in esse naturae; quia modus intelligendi est in uno gradu et in alio ens intelligibile, et modus intelligendi est minus ens ente intelligibili. Unde concedo: quod est minus ens ente rationis in ultimo gradu est non ens, cujusmodi non est proprium, quod convertitur cum universali» (Ibid., quaestio VI).*

unidad. El objeto formal y propio de esta parte de la lógica no son las cinco voces, sino aquéllo en que todas convienen, que es lo universal. No sólo las cinco voces reciben el nombre común de universales, sino que coinciden en serlo. Todas y cada una de ellas, en efecto, pueden predicarse de una pluralidad de individuos, en lo cual consiste la universalidad según la definición de Aristóteles. Los cinco predicables en su aspecto de universales mantienen, pues, una unidad inequívoca y suministran un contenido unitario a la ciencia especial que los estudia.

Ni Boecio ni Ammonio Sacas ni Alberto Magno acertaron, al asignar otro objeto a esta parte de la lógica. En su opinión este objeto concrétase en el género, del cual se predica por antonomasia la universalidad por su mayor extensión respecto a las otras voces; y por analogía con el género extiéndese dicho objeto a los otros cuatro predicables. Pero, a juicio de Duns Scot, los cambios de extensión no modifican la índole del universal, pues el más y el menos no quitan ni añaden a la razón específica de universalidad. De suerte que, al concretar esta parte de la lógica al estudio del género, la limitamos en exceso; y, si la ampliamos a renglón seguido con la inclusión de los demás predicables por la analogía que guardan con el género, entonces queda rota la estrecha unidad de esta parte de la lógica, que se desprendía del objeto antes asignado.

Urge, pues, retener los universales como asunto central de aquella parte de la lógica encuadrada en el «Comentario de Porfirio». Satisfácese con ello a las condiciones exigibles al objeto formal de una ciencia cualquiera. Por un lado, partimos de una noción clara del universal, como es la de Aristóteles. Por otro, cabe averiguar acerca de este objeto nuevos e ignorados atributos, como lo serán las propiedades que de un modo inequívoco convengan a los cinco predicables y aun las que convengan a un solo predicable por la razón de universalidad que posee. Por fin, todos los miembros de esta parte de la lógica se reducen al objeto señalado, como que los cinco predicables son especies del universal, según resulta de la división de Porfirio. Queda así netamente delimitada en su objeto la ciencia del universal y trazado el plan de su desarrollo.

En lo que sigue, en efecto, Duns Scot empezará por plantear la gran cuestión, de índole general, acerca de la naturaleza y sujeto de inherencia de los universales, procederá en seguida a su clasificación, para entrar, en último término, a desarrollar las doctrinas especiales relativas a cada uno de los cinco predicables.

LA NATURALEZA DE LOS UNIVERSALES

El punto más árduo de discusión en la lógica medieval estriba en la averiguación de la naturaleza y modo de ser de los universales. Alrededor de este problema, cuya solución trasciende a graves cuestiones teológicas, agrúpanse los pensadores en escuelas y en bandos.

Descartadas las posiciones extremas de «nominales» y «reales» cuyo auge caracteriza la primera parte de la Edad Media, inaugúranse con Abelardo los ensayos conciliatorios que predominan en el período de mayor esplendor de la Escolástica. Partícipe de ese espíritu general, Duns Scot propugna asimismo una solución de realismo moderado.

Hemos rozado antes el problema con ocasión de averiguar si los universales pueden ser objeto de ciencia y en qué sentido. Vimos entonces cómo los universales no son cosas *(res)* o seres reales que existan aparte y con independencia de nuestro espíritu; antes bien, decíamos, son entidades de razón, y respecto a las cosas meros accidentes sobrevenidos a ellas gracias a la acción del entendimiento.

De ese primer resultado adquirido con antelación, a saber, que los universales son accidentes, parte Duns Scot para plantear el problema bajo la nueva forma que recibe en la lógica del siglo XIII: ¿dónde existe el universal? O en otros términos: puesto que al accidente está siempre en un sujeto, ¿cuál es el sujeto de inherencia de los universales: el entendimiento o las cosas? [16]. Duns Scot contesta sin ambages que el universal está en las cosas, y no en el entendimiento. Y, para razonar la respuesta, desarrolla en tres capítulos o cuestiones una interesantísima teoría que vamos a exponer.

El universal está en las cosas, pero lo hace el entendimiento. Aquéllas son la materia que contiene el universal de una manera informe, lo mismo que el bloque de mármol contiene en su mole sin desbastar la estátua bella. El entendimiento, en cambio, es el productor o artífice de los universales que se esfuerza en labrar la forma sobre el material en bruto ofrecido por la naturaleza. El universal nace, pues, de la actividad del entendimiento sobre las cosas singulares; y claro está que residirá en las cosas que lo contienen, y no en el entendimiento que lo produce, pues el accidente carece de materia propia, a no ser la materia en la cual reside y que constituye, por tanto, su sujeto.

---

[16] *Quaestio IX: In quo est universale ut in subjecto: utrum in re vel in intellectu (Quaestiones super universalia Porphyrii).*

Junto a esta consideración de marcado carácter realista, expone Duns Scot otra que la limita y propende al conceptualismo. Los universales son, según vimos, un accidente; pero no un accidente real u ontológico, sino un accidente lógico o intencional que sobreviene a las cosas, no por dimanar de su esencia específica o de principios reales añadidos a la esencia (porque en tal caso les sobrevendría en su individualidad o singularidad), sino por una acción del espíritu sobre ellas. La naturaleza de este accidente consiste en ser un hábito de las cosas al entendimiento; su índole lógica se revela, no tanto en el origen apuntado, como en el hecho de que el universal hace viable la predicación. Y la predicación es un acto lógico por antonomasia.

¿Cómo conciliar entre sí los dos puntos de vista, al parecer opuestos? Sencillamente, examinando más de cerca la relación del universal al entendimiento y a las cosas. Los términos con los que expresamos el universal, sirven, al igual que los demás términos comunes, para significar, ante todo, las cosas. Ahora bien, un término puede significar las cosas de tres maneras distintas. A veces las significa en su singularidad material, tal y como se nos ofrecen a los sentidos en la naturaleza exterior, revestidas de una multitud de accidentes que las individualizan por entero. A veces significa nada más la esencia de la cosa singular, despojada de las notas individualizadoras y esquematizada en sus caracteres esenciales. Otras, en fin, significa las esencias de las cosas en cuanto conocidas por el espíritu y reducidas, por lo tanto, a una forma inteligible; y en este tercer sentido los universales son accidentes suyos. Al confrontar el entendimiento la identidad de naturaleza que se descubre en muchos seres a través de sus propiedades esquematizadas en la esencia, siéntese impelido a producir una forma o concepto o intención, y esta intención ya producida la atribuye inmediatamente a aquella naturaleza cuyas son las propiedades y por cuya virtud la intención fué formada. Por lo que respecta al entendimiento, el universal está en él tan sólo a la manera del efecto en el agente productor o, en otro aspecto, como el objeto conocido está en la potencia cognoscente. Pues, si por un lado el universal es producto del entendimiento, por otro se convierte, una vez producido, en objeto de la reflexión lógica.

Interesa en gran manera hacer notar como Duns Scot afianza la expuesta teoría, valiéndose de pruebas lógicas. El universal está en las cosas, dice, porque en el juicio las designa a ellas, y no al entendimiento. Por eso en dos cuestiones complementarias de la principal que hemos desarrollado hasta aquí, examina más a fondo los caracteres de la predicación lógica de

los universales, demostrando que esta predicación es verdadera, pero a la vez accidental y lógica.

Cuando afirmo: «Hombre es universal», digo verdad [17]. La verdad, sin embargo, de esta proposición hállase restringida a uno solo de los sentidos en que puede tomarse el sujeto. Dejará de serlo, si con la palabra «hombre» entiendo los supuestos singulares — Juan, Pablo, Pedro, etc. — que ella puede significar en sentido material, pues la universalidad no se predica de los individuos. Tampoco será admisible la proposición, si por «hombre» entiendo la esencia de cada individuo humano. Resultará verdadera tan sólo si bajo la palabra «hombre» concibo la esencia común de la humanidad, constituyendo formalmente una especie (tercera acepción del vocablo). En este único sentido nos es lícito predicar la universalidad y atribuirla al sujeto «hombre». Pero la verdad de la predicación, siquiera sea en este tercer sentido, nos autoriza a afirmar la inherencia de la intencionalidad universal a la cosa o realidad, reducida a forma de especie.

Cuando afirmo: «Hombre es universal», predico, empero, un mero accidente lógico [18]. Si la predicación fuese sustancial o siquiera ontológica *(per se)*, cada uno de los hombres poseería la universalidad, ya fuese a título de constitutivo total o parcial de la esencia, ya a título de propiedad dimanante o añadida a la misma. Mas es evidente que los individuos humanos carecen de la universalidad, que no puede predicarse de ellos. Al sujeto «hombre» la universalidad le sobreviene, pues, por accidente. Y la accidentalidad es de índole lógica, y no ontológica, porque el accidente lo causa el entendimiento, y no la naturaleza. Se predica, en suma, una intención de una cosa. O, para resumir: los universales son seres de razón que constituyen meros accidentes sobrevenidos a las cosas por la relación que éstas dicen al entendimiento en el acto del conocer.

En la doctrina de Duns Scot acerca de los universales se depura el contenido del realismo medieval. Percíbense claramente en el curso de su desarrollo los motivos capitales de esta dirección, al paso que se eliminan con cuidadosa perspicacia los escollos de las teorías opuestas. A la tesis conceptualista o intelectualista, sin embargo, otorga Duns Scot enormes concesiones, al reconocer al entendimiento nada menos que la causalidad

---

[17] *Quaestio X: An haec sit vera: «Homo est universale» (Quaestiones super universalia Porphyrii).*

[18] *Quaestio XI: An haec sit per se: «Homo est universalis» (Quaestiones super universalia Porphyrii).*

eficiente u originaria en la producción de los universales. Así es cómo, llegada a madurez por efecto de una decantación secular, la doctrina de los universales sintetiza en Duns Scot, como en muchos de sus contemporáneos, los resultados definitivos de las dos grandes direcciones tradicionales en la Edad Media. Situada en perspectiva histórica, su actitud aparece como un ensayo de mediación entre ambas o como una tentativa de aproximación desde el campo del realismo a la tesis opuesta. Norte y guía en esa característica modalidad de espíritu es en la Edad Media la figura de Abelardo, cuya influencia transparéntase tanto en la actitud global como a cada paso en el detalle de las doctrinas; baste referirse, a título de ejemplo, a la «creación» intelectual de las formas lógicas, a los caracteres de la predicación y a otras doctrinas tomadas del patrimonio de las ideas abelardianas[19]. La posición de Duns Scot singularízase quizás por algunos toques más fuertes de realismo. No sabríamos, empero, compartir la usual atribución a este autor de un realismo exagerado[20] en pugna manifiesta con las ideas dominantes en sus tratados de lógica; antes bien, urge rectificar interpretaciones arraigadas al amparo de un insuficiente estudio de los textos.

---

[19] Prantl, obra y volumen citados, cap. XIII, págs. 175 y siguientes.

[20] Esta interpretación la acepté incidentalmente, por sugestión de graves autores, en mi «Ensayo sobre el Voluntarismo de J. Duns Scot» (Gerona, 1923), págs. 35—37.

WILHELM VON NOTTINGHAM († 1336), EIN ZEUGE FÜR DIE ENTWICKLUNG DER DISTINCTIO FORMALIS AN DER UNIVERSITÄT OXFORD

Von P. Ludger Meier O. F. M.,
Bonaventurakolleg Florenz-Quaracchi, Skotusfektion

Die neueren Forſchungen über die mittelalterliche Scholaſtik ſtehen im Zeichen der Erſchließung reichen ungedruckten Materials und eindringender Textſtudien. Dadurch werden die literariſchen Abhängigkeitsverhältniſſe vielfach neu beleuchtet und manche bisher tradierte Meinungen korrigiert. Vor allem für die Beurteilung des Johannes Duns Skotus ergeben ſich auf dieſe Weiſe ſeit einigen Jahren nicht unweſentliche Modifikationen [1]. Immer klarer zeigt ſich, daß er in ſeiner Doktrin unbeſchadet ſeiner ſpekulativen Fähigkeiten doch weit mehr von der Tradition ſeiner Schule getragen iſt, als man zeitweiſe glaubte. Bahnbrechend für die Wiedergewinnung dieſer Erkenntnis waren die Forſchungen von P. Ephrem Longpré O. F. M. [2], deren grundlegende Ergebniſſe inzwiſchen für Einzelfragen mehrfach beſtätigt und vertieft worden ſind [3]. Auf dem Gebiet der Philoſophiegeſchichte iſt hier an erſter Stelle zu nennen die Unterſuchung von P. Bernhard Janſen S. J. über die Vorgeſchichte der distinctio formalis [4]. Er findet „nach dem Stande der heutigen Forſchung [5]“ beim heiligen Bonaventura „das ſkotiſtiſche Prinzip der distinctio formalis klar ausgeſprochen und praktiſch

---

[1] Vgl. Bernhard Geyer, Die patriſtiſche und ſcholaſtiſche Philoſophie, Berlin 1928, 504 ff.

[2] La philosophie du B. Duns Scot, Paris 1924, 228—279, in dem Abſchnitt „Le traditionalisme du Docteur Marial“.

[3] Hiezu vgl. Etienne Gilſon, über Franz Kard. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia etc., in Revue d'Histoire Franciscaine, III, 1926, 128—133. — Victorinus Doucet, De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio juxta Theologos a saeculo XIII usque ad XX, in Antonianum, IV, 1929, 190—191. — Diomede Scaramuzzi, Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel mezzogiorno d'Italia, Roma 1927, 1—66. — Joachim Sanchis, über Franciscalia, En la convergencia centenaria del transit del „poverello“ etc., in Franziskaniſche Studien, XV, 1928, 287—288, beſonders über T. Carreras y Artau, Der Charakter der franziskaniſchen Philoſophie und der Geiſt des heiligen Franziskus. — Ludger Meier, Zwei Grundbegriffe auguſtiniſcher Theologie in der mittelalterlichen Franziskanerſchule, in Fünfte Lektorenkonferenz der deutſchen Franziskaner, Schwaz i. Tirol, 3.—7. September 1929, Werl 1930.

[4] Beiträge zur geſchichtlichen Entwicklung der Distinctio formalis, in Zeitſchrift für kath. Theologie, LIII, 1929, 317—344, 517—544.

[5] Ebd., 344.

durchgeführt“ [6] und zeigt die Weiterführung und Ausgeſtaltung desſelben bei Johannes Petrus Olivi [7], Petrus de Trabibus [8], Matthäus von Aquasparta [9] und Alexander von Alexandria [10]. Auf die Möglichkeit, dieſe Reihe durch Erhebung weiteren unedierten Materials zu ergänzen, weiſt er ausdrücklich hin [11]. Stand nun von vornherein zu erwarten, daß auf dieſe Weiſe in Oxford, der Heimatuniverſität des Doctor Subtilis, vorſkotiſtiſche Vertreter der distinctio formalis zu finden ſein würden, ſo gibt der Sentenzenkommentar des Wilhelm von Nottingham hiefür ſichere Belege.

Über das Leben des Wilhelm von Nottingham fließen die Quellen ſpärlich [12]. Immerhin wiſſen wir genug, um ihm in der Geſchichte der Oxforder Franziskanerſchule mit Sicherheit ſeinen Platz anweiſen zu können. Little [13] verlegt ſeine Lehrtätigkeit bald nach 1312. Wenn wir für die Erlangung des Magiſteriums ein Mindeſtalter von 30 Jahren annehmen, ſo ergibt ſich hieraus ein Geburtsdatum nicht nach 1282. Zur Zeit ſeiner wiſſenſchaftlichen Tätigkeit beſchäftigte ſich Wilhelm auch viel mit Abſchreiben von Handſchriften, vor allem des Nicolaus von Gorheim [14]. Später folgte er dem Richard von Connigton nach als ſiebzehnter Provinzial der engliſchen Franziskanerprovinz. Für 1322 iſt ſeine Anweſenheit beim Generalkapitel ſeines Ordens in Perugia bezeugt. Er ſtarb am 5. Oktober 1336 und wurde begraben zu Leiceſter.

Dieſe von Little [15] verbürgten Angaben laſſen ſich noch verſchiedentlich beſtätigen und erweitern. Vor allem dürfen wir jetzt Wilhelm von Nottingham mit Sicherheit unter die bedeutenderen Theologen der Oxforder Univerſität einreihen, ſeit wir ſeinen vorzüglichen Sentenzenkommentar nicht

---

[6] Ebd.
[7] Ebd., 517—528.
[8] Ebd.
[9] Ebd., 529—532.
[10] Ebd., 532—543.
[11] Ebd., 520: „Nun liegen aber noch ſo viele handſchriftliche Schätze der älteren Franziskanerſchule mit ihren zahlreichen Vertretern in Florenz, Aſſiſi, Padua, Rom, Paris, Oxford, daß wir uns über dieſe Lücken nicht wundern dürfen.“
[12] Vgl. A. G. Little, The Grey Friars in Oxford, Oxford 1892, 57, 165—166, 185, 224; Ephrem Longpré, Le commentaire sur les Sentences de Guillaume de Nottingham O. F. M., in Archivum Franciscanum Historicum XXII, 1929, 232—233.
[13] Ebd., 165—166.
[14] Ebd., 57.
[15] Ebd., 165—166.

mehr bloß vermuten [16], sondern bestimmt nachweisen können [17]. Aus diesem Werk ersehen wir nämlich, daß Wilhelm mitten in dem flutenden Leben der damaligen Lehrkontroversen stand und deren Entstehung bzw. Behandlung in engem Kontakt mit den maßgebenden Persönlichkeiten beobachten konnte [18]. So schreibt er z. B. [19]: „Ad istam rationem audivi multas responsiones," wobei das „audivi" doch wohl die persönliche Anwesenheit bei den Disputationen besagt. Auch einen seiner persönlichen Lehrer macht er uns bekannt, wenn er schreibt [20]: „Audivi in scholis quendam Magistrum Hertepol." Über diesen Theologen gibt uns Little in einer neueren umfassenden Untersuchung über die Oxforder Franziskanerschule [21] wertvolle Nachrichten. Demnach wurde Hugo von Hertepol O. F. M. um 1287—1289 Magister regens, folgte später, wahrscheinlich 1298, dem Roger Marston als Provinzialminister nach und starb 1302 zu Assisi. Daraus ergibt sich für Wilhelm von Nottingham mit Sicherheit, daß er bereits im letzten Jahrzehnt des 13. Jahrhunderts in Oxford studierte.

Aus seinem literarischen Nachlaß war bisher so gut wie nichts bekannt, wenn wir von einer „Determinatio pro lege Christianorum" absehen, die Little [22] erwähnt. Neuestens jedoch wissen wir auf Grund einer scharfsinnigen textkritischen Untersuchung von P. Ephrem Longpré [23], daß der in Ms. 300 des Gonville und Caius College zu Cambridge überkommene Sentenzenkommentar eines Anonymus mit Sicherheit dem Wilhelm von Nottingham zuzuweisen ist. Die Handschrift selber war schon vorher bekannt und beachtet. Nachdem C. Michalski sie zuerst entdeckt hatte [24], war von P. Pelster S. J. [25] bereits eingehend auf ihre große Bedeutung für die Ox-

---

[16] Little, ebd., 185.

[17] Ephrem Longpré, ebd.; vgl. die folgenden Ausführungen.

[18] Vgl. Franz Pelster, Duns Scotus nach englischen Handschriften, in Zeitschrift für katholische Theologie, LI, 1927, 68, Anm. 1, wonach folgende Oxforder Lehrer zitiert sind: (Roger) Bacon, Marston, Berwick, Hartlepool, Bridlington, Baldeswell, (Martin of) Alnwick, Duns, Conington, (Peter of) Sutton, Schyrbowrn, Ware, (Thomas of) Sutton, Macklesfield, Grosseteste und Faversham.

[19] Cambridge, Library of Gonville and Caius College, Ms. 300, fol. 62 b; vgl. unten, Textus selectus.

[20] Cambridge etc., Ms. 300, fol. 166 d.

[21] The Franciscan School at Oxford in Thirteenth Century, in Archivum Franciscanum Historicum, XIX, 1926, 803—874. Über Hertepol siehe ebd., 858—859.

[22] Grey Friars, ebd., 166.

[23] Le commentaire etc., ebd., 232.

[24] Vgl. Pelster, ebd., 68.

[25] Vgl. oben Anm. [24].

forder Schulgeſchichte hingewieſen worden. Über den Autor aber war man ſich nicht klar. M. R. James [26] hatte den Kommentar dem Skotus zugeteilt, während Pelſter [27] ihn nach Skotus, um 1315 entſtanden ſein ließ, bis P. Ephrem Longpré die endgültige Zuweiſung vollziehen konnte. Wir laſſen eine Beſchreibung der Handſchrift folgen.

Ms. 300 (514) der Library of Gonville and Caius College zu Cambridge [28] iſt eine engliſche Pergamenthandſchrift aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts, 320 × 200 mm, gebunden in Holzdeckeln mit Pergamentüberzug, Schließen und Beſchläge abgenommen. Sie zählt IV+ 277 Bll.; zwei Kolumnen zu 47 Zeilen. Auf dem Rücken des Einbandes Signaturen von neuerer Hand, auf der Innenſeite des Vorderdeckels das Wappen des Gonville und Caius College ſowie die Nummern des Codex: 514 (alt) und 300 (neu) in roter Tinte. — Bl. Iv, oben: Nihil autem privative sumptum cadit in divinis quia privatio defectum importat, fol. 79, dist. 28. In der Mitte desſelben Bl.: Liber de communitate aulae Annunt. B. Mariae. — Bl. IVv vier Zeilen eines unvollſtändigen Quäſtionenverzeichniſſes. — Bl. 1r, oben: Istum doctorem super quatuor libros sententiarum legavit Magister Johannes de Tyssington in perpetuum mansurum in aula de Gunvile Contelr. (?) ad usum seu proficuum magistri et scolarium dictae aulae secundum formam positam in suo testamento [29].

Die Handſchrift enthält einen unbenannten Kommentar zu den Sentenzenbüchern des Petrus Lombardus, der dem engliſchen Franziskaner Wilhelm von Nottingham zugehört [30]. Wir verzeichnen Anfang und Ende der vier Bücher:

I. Sent: Inc. (fol. 1a): Da mihi intellectum, ut sciam testimonia tua, in Ps. Sicut dicit Richardus, I. De Trin., c. 3, ad credendorum notitiam oportet quidem per fidem intrare nec tamen in ipso introitu statim subsistere. Expl. (fol. 93r): Et bonos promovendum, hoc est in caelis coronandum, quo nos perducat, qui sine fine vivit et regnat. Amen.

---

[26] A descriptive catalogue of the Manuscripts in the Library of Gonville and Caius College, Cambridge, 1907, vol. I, n. 300.

[27] Ebd.

[28] Vgl. M. R. James, A descriptive catalogue etc., ebd.

[29] Zu Johannes von Tyſſington vgl. Little, Grey Friars, ebd., 82, Anm. 2; 85; 251. — Demnach iſt Johannes von Tyſſington ein Oxforder Franziskanertheologe des ausgehenden XIV. Jahrhunderts, geſt. 1395. Wir erſehen daraus, wie Nottinghams Kommentar im XIV. und XV. Jahrhundert weiter benützt wurde, ſofern wirklich der von Little angeführte Johannes von Tyſſington identiſch iſt mit dem hier genannten.

[30] Zum Nachweis hierfür vgl. oben.

II. Sent: Inc. (fol. 93d): Da mihi intellectum, ut sciam testimonia tua. Completo testimonio divinae claritatis, quod perhibet processio personarum. Expl. (fol. 160b): Sic certum est, quod potentia illa est a Deo, per quem omnia et de quo omnia et in quo sunt omnia, cui honor et gloria per infinita saecula. Amen.

III. Sent: Inc. (fol. 160b): Da mihi intellectum, ut sciam testimonia tua. Sicut totius mundi creatio dat quoddam testimonium divinae majestatis, immensae potestatis, summae auctoritatis, sic Filii Dei incarnatio. Expl. (fol. 203d): Via sine devio, veritas sine nubilo, vita sine termino, cujus participes fieri nos concedat, qui sine fine vivit et regnat. Amen.

IV. Sent: Inc. (fol. 204a): Da mihi intellectum, ut sciam testimonia tua. Consummatis jam tribus partibus hujus libri, in quibus, ut alias dictum est, agitur de triplici Dei testimonio sc. intensae claritatis, immensae majestatis, impensae bonitatis. Expl. (fol. 270d): Venite benedicti Patris mei, possidete paratum vobis regnum a constitutione mundi, salvator saeculi, Filius Dei, qui cum Patre et Spiritu Sancto vivit et regnat in saecula saeculorum.

Außerdem findet sich Bl. 270c bis 271d eine anonyme Quästio: Inc.: Utrum jejunium cadit sub praecepto. Videtur quod non: quia si sic, ergo omnes obligantur. Expl. Unde immediate subjungitur ibi: Pietas ad omnia utilis est. — Bl. 272—277 enthält anonyme Texte mit Glossen.

Die eben mitgeteilten Anfänge der einzelnen Bücher lassen deutlich erkennen, daß Wilhelm von Nottingham die Reimprosa zur Anwendung bringt. Es handelt sich hier um eine Erscheinung, die seit Bonaventura in der Franziskanerschule Heimatrecht hat und bis zum Ende des Mittelalters nicht mehr aus den theologischen Werken der Franziskaner verschwindet [31]. Nottinghams Darstellungstechnik liegt ebenfalls in der Linie der gefundenen Tradition der Schule. Er folgt äußerlich der Distinktioneneinteilung des Lombarden und verwendet auf die vier Bücher annähernd gleichviel Raum. Demnach kann er nicht als Vorläufer für einen Typ der Sentenzenkommentierung des 14. Jahrhunderts angesprochen werden, der auf Kosten des ersten Buches die drei übrigen vernachlässigt [32] und der im 15. Jahrhundert wieder überwunden scheint, nicht nur in der von Gerson beeinflußten Wiener Schule mit ihren umfangreichen Kommentaren zum dritten und

[31] Vgl. F. Pelster, Wilhelm von Vorillon, ein Skotist des 15. Jahrhunderts, in Franziskanische Studien, VIII, 1921, 64—65; Ludger Meier, St. Bonaventura als Meister der Sprache, in Franziskanische Studien, XVI, 1929, 15—28.

[32] Vgl. Franz Kard. Ehrle, Der Sentenzenkommentar Peters von Candia, Münster 1925, 92.

vierten Buch [33], ſondern gerade auch in der von Oxford beeinflußten Erfurter Franziskanerſchule [34] mit den harmoniſch ausgebauten Kommentaren eines Matthias Doering, Johannes Bremer, Kilian Stetzing, Nikolaus Lakmann u. a. Ebenſo hat die überſichtliche Gliederung der Lehreinheiten in Artikel, die ſich aus dem anhangweiſe mitgeteilten Text gut erſehen läßt [35] und die bereits bei Richard von Mediavilla und Skotus zur Anwendung kommt, ihren Weg durch die franziskaniſchen Sentenzenkommentare bis zum Ausgang des Mittelalters genommen [36].

Wilhelm von Nottinghams Stellung bezüglich der distinctio formalis läßt ſich aus der Distinctio 22 des erſten Buches klar erkennen, wo er die Frage nach dem Inhalt der nomina divina im Sinne dieſes ſkotiſtiſchen Lehrpunktes beantwortet. Um ſowohl Wilhelms Lehrrichtung wie auch ſeine Stellung zur Oxforder Tradition klarzulegen, folgen wir am beſten dem Text dieſer Distinctio, den wir unten [37] mitteilen. In der Form der Frageſtellung zeigt ſich eine gewiſſe Verwandtſchaft mit Heinrich von Gent und Gottfried von Fontaines:

Wilhelm von Nottingham: Utrum pluralitas vel distinctio attributorum significatorum per plura nomina divina sit ab intra i. e. ex parte rei, vel sumatur per comparationem ad extra.

Heinrich von Gent [38]: Utrum distinctio pluralitasque attributorum in Deo sit accipienda penes respectum ad creaturas aut penes comparationem ad aliquod intra.

Gottfried von Fontaines [39]: Utrum distinctio attributorum divinorum accipiatur per comparationem ad intrinseca vel respectu ad extrinseca sive ad ea, quae reperiuntur in creaturis.

---

[33] Hier ſind zu nennen Nicolaus von Dinkelsbühl, Petrus von Pulka, Narziſſus Hertz von Berching, Auguſtin von Weilheim, Jodocus Gartner von Berching u. a. Vgl. Ludger Meier, Jodocus Gartner . . . Alexandri Halensis Assecla Vindobonensis saec. XV., in Antonianum, IV, 293—302, und Addenda, in Antonianum, V, 1930, 95—102.

[34] Hierüber wird ausführlich gehandelt in einer Arbeit De Schola Franciscana Erfordiensi saeculi XV., in Antonianum, V, 1930 57—94, ff.

[35] Vgl. unten, Textus selectus.

[36] Hiezu vgl. Pelſter, Wilhelm von Vorillon etc., ebd., 63—64.

[37] Vgl. unten, Textus selectus.

[38] Vgl. unten, Anm. [63].

[39] Im VII. Quodlibet (1290), q. 1; vgl. P. Glorieux, La littérature quodlibétique de 1260 a 1320, Le Saulchoir Kain (Belgique), 1925, 157. Der Text iſt ediert von M. de Wulf und J. Hoffmanns, in Les Philoſophes Belges, III, Louvain 1914, 264—278.

Anſchließend an die Frage folgen vier Einwände gegen die eigene Meinung. Sie bringen die Anſichten zeitgenöſſiſcher Autoren zum Ausdruck, deren Namen am Rande von gleicher Hand vermerkt ſind. Sie waren demnach wohl ſchon in dem dem Abſchreiber unſeres Codex vorliegenden Exemplar vorhanden, das wiederum dem Autograph nicht fern geweſen ſein kann. Darum kommen dieſe Randbemerkungen, die ſich durch den ganzen Kommentar hindurch finden [40], einer Zitation im Text beinahe gleich und haben für die Ermittelung der literariſchen Abhängigkeitsverhältniſſe vollen Zeugniswert.

Auf dieſe Weiſe lernen wir gleich zu Beginn vier Gegner der distinctio formalis kennen: Baldeswell, Richardus, Godefridus, Sutton. Peter von Baldeswell O. F. M. war um 1301 Magister regens in Oxford [41]. Richardus iſt wohl Richard von Mediavilla [42], der tatſächlich die distinctio formalis ablehnt [43]. Unter Godefridus iſt Gottfried von Fontaines zu verſtehen, und unter Sutton wohl Thomas von Sutton O. Pr. [44].

Nachdem ſo die gegneriſche Poſition kurz angedeutet iſt, führt Wilhelm im Contra mit einer auctoritas aus Dionysius und einer die Grundgedanken des ſkotiſtiſchen Erkenntnisrealismus kurz zuſammenfaſſenden ratio die eigene Löſung zugunſten der distinctio formalis ein. In der Solutio gibt er ſodann zuerſt einen kurzen, ausgezeichnet orientierenden Überblick über den Stand der Frage nach den Arbeiten der vorausgehenden Jahrzehnte. Klar unterſcheidet er vier verſchiedene Löſungsverſuche, deren Vertreter wiederum teils im Text, teils in der angegebenen Weiſe am Rand zitiert werden. Zuerſt wird die Löſung des heiligen Thomas und ſeines Schülers Aegidius erwähnt; darauf folgt Heinrich von Gent. Für die dritte Anſicht erſcheint wiederum Richardus von Mediavilla [45], deſſen vermittelnde Tendenz auch in Nottinghams knapper Zuſammenfaſſung deutlich erkennbar

---

[40] Vgl. Pelſter, Duns Scotus etc., ebd.

[41] Little, Grey Friars, 163; Franciscan School, 863.

[42] Richard von Connington iſt deshalb auszuſchließen, weil er durchweg als „Conningtonˮ vermerkt wird. Vgl. Pelſter, Duns Scotus etc., ebd.

[43] Edgar Hocedez, Richard de Middleton, Louvain-Paris 1925, 187.

[44] Vgl. Franz Ehrle, Thomas de Sutton, ſein Leben, ſeine Quodlibet und ſeine Quaestiones disputatae, in Feſtſchrift Georg von Hertling, Kempten-München 1913, 426—450; Franz Pelſter, Thomas von Sutton O. Pr., ein Oxforder Verteidiger der thomiſtiſchen Lehre, in Zeitſchrift für katholiſche Theologie, XLVI, 1922, 212—253, 361—401.

[45] Vgl. In I. Sent., Dist. 22, q. 3 (Ed. Venetiis 1507, 73 a—d).

iſt. An vierter Stelle endlich folgen die Vertreter der distinctio formalis, und zwar Johanes Berwick, Linconienſis, Ware, Duns, Makysfelde Pr.

Dieſe Angaben bieten viel Intereſſantes. Zunächſt macht unſer Autor wenigſtens in dieſer Frage einen deutlichen Unterſchied zwiſchen Heinrich von Gent und Skotus [46]. Sodann führt er in Johannes von Berwick O. F. M. einen zweifellos vor Skotus lehrenden Vertreter der distinctio formalis ein. Dieſer war nämlich bereits um 1289—1290 Magister regens zu Oxford [47]. Ein weiterer vorſkotiſtiſcher Anhänger der distinctio formalis iſt der als „Linconiensis" bezeichnete Autor, unter dem Adam von Lincoln zu verſtehen iſt, der in Oxford ſchon um 1292 lehrte [48]. Nach ihm wird — anſcheinend in chronologiſcher Reihenfolge — Ware [49] und nach dieſem Skotus genannt. Unter Makysfelde Pr. iſt wohl der Dominikaner Wilhelm von Macklesfield zu verſtehen, der in Paris das Bakkalaureat, in Oxford das Magiſterium erwarb und 1303 oder Anfang 1304 ſtarb [50].

Seine eigene Anſicht legt Wilhelm von Nottingham in drei ausführlichen Artikeln dar. Im erſten widerlegt er die Ableitung der Attributalunterſchiede aus dem intellectus creatus, alſo jenen Löſungsverſuch, den er kurz vorher dem hl. Thomas und Aegidius zugeteilt hatte. Als deren Verteidiger läßt er im Verlaufe einer recht lebendigen Diskuſſion, in der auch Skotus herangezogen wird, zweimal Thomas von Sutton [51] zu Worte kommen. Im zweiten Artikel ſchließt er ſodann den Löſungsverſuch aus dem intellectus increatus aus. Auch hier ſehen wir wiederum Sutton im Kampf gegen Skotus. Im dritten Artikel endlich entwickelt er ſeine eigene Löſung

[46] Vgl. hiezu Ephrem Longpré, La philosophie etc., 248—252, wo Heinrichs V. Quodlibet, q. 1 nicht herangezogen wird.

[47] Little, Grey Friars, 159; Franciscan School, 860.

[48] Little, ebd., 160 bzw. 860—861.

[49] Bei Janſen, ebd., 537, Anm. 1 iſt natürlich ſtatt „Ware" zu leſen „Mare". — Ware lehrt die distinctio formalis an vielen Stellen ſeines Sentenzenkommentars. Beſondere Beachtung verdient die Parallelquaestion zu unſere Quaestio in der 16. Quaestio ſeines erſten Buches: Utrum attributa divina distinguantur re vel ratione vel qualiter (Florenz, Bibl. Laur. S. Crucis, Plut. 33, dextr. Cod. 1, fol. 14 v—17 r. — Abſchrift durch P. Zephyrinus Lazzeri O. F. M. im Archiv des Bonaventurakollegs Quaracchi).

[50] Quétif-Echard, Scriptores Ordinis Praedicatorum, I, Paris 1721, 493 b. — Laut gütiger Mitteilung von P. Ephrem Longpré findet ſich eine intereſſante Beſtätigung hiefür in dem Oxforder Cod. Merton 103 (f. XIV. in.). Derſelbe enthält im Anſchluß an den Sentenzenkommentar des Wilhelm von Ware von fol. 214 an den Kommentar eines Anonymus (O. F. M.?) zu I. Sent. Fol. 219 d—220 d findet ſich unſere Frage: Utrum distinctio attributorum ponatur in Deo per respectum ad extra vel ad intra, worin ebenfalls ein Makkesfield Pr. als Zeuge für die distinctio formalis berufen wird.

[51] Vgl. oben, Anm. [44].

auf Grund der distinctio formalis. Hier erſt erſcheint ein reiches Material hiſtoriſcher Auctoritates, die wir in den einleitenden Pro und Contra vermiſſen. Vor allem Ariſtoteles wird weitgehend herangezogen. Zum Schluſſe werden die eingangs angeführten Objektionen eingehend widerlegt.

Wir kommen alſo auf Grund dieſer Unterſuchung zu folgenden Feſtſtellungen:

1. Wilhelm von Nottingham O. F. M. lehrt bald nach Skotus zu Oxford die distinctio formalis.

2. Johannes von Berwick O. F. M., Adam von Lincoln O. F. M. und Wilhelm von Ware O. F. M. lehren zu Oxford die distinctio formalis bereits vor Skotus.

3. Peter von Baldeswell O. F. M., offenbar beeinflußt von Richard von Mediavilla, lehnt die distinctio formalis ab.

4. Der Dominikaner Wilhelm von Macklesfield lehrt vor Skotus oder annähernd gleichzeitig mit ihm die distinctio formalis.

Damit iſt gezeigt, daß auch in Oxford die Lehre von der distinctio formalis als Löſungsverſuch theologiſcher Fragen ſchon vor Skotus Gegenſtand lebhafter wiſſenſchaftlicher Auseinanderſetzung bei Dominikanern und Franziskanern war. Die raſtlos voranſchreitende Erſchließung des ungedruckten Materials wird gewiß die noch unbekannten Schriften der genannten und mancher anderer Autoren zu Tage fördern und über die Lehrentwicklung vor Skotus vielleicht noch manche unerwartete Erkenntnis bringen.

TEXTUS SELECTUS

Commentarius in Distinctionem 22. libri I. Sententiarum [52].

„Post praedicta disserendum nobis videtur“ [53]. Distinctio 22, in qua Magister determinat de nominibus divinis, et quia cuilibet nomini correspondet aliquid ex parte rei, ideo quaeritur:

UTRUM PLURALITAS VEL DISTINCTIO ATTRIBUTORUM SIGNIFICATORUM PER PLURA NOMINA DIVINA SIT AB INTRA I. E. EX PARTE REI, VEL SUMATUR PER COMPARATIONEM AD EXTRA.

Quod per comparationem ad extra: 1. Quia quandocumque ita est, quod aliqua differentia ratione habent alia re differentia eis correspondentia, differentia eorum quae differunt ratione sumenda est in comparatione illorum quae differunt in se. Sicut patet de dextro et sinistro in columna, quae quia in ea differunt ratione et habent sibi correspondentia in animali, ubi differunt re, ideo non dicuntur in columna differentia ratione nisi per respectum ad ipsa, ut sunt in animali, ubi differunt re. Similiter igitur

[52] Cambridge, Library of Gonville and Caius College, Ms. 300, fol. 61 d—64 b.

[53] Cf. Petri Lombardi Libri IV Sententiarum, Ad Claras Aquas 1916, 144—146.

cum attributa divina sola ratione differant, sequitur quod eorum differentia sumitur per comparationem ad extra.

2. Item [54], illa distinctio attributorum aut sequitur essentiam divinam secundum esse primo modo, quia sic essent realiter distincta. Si secundo modo, hoc est solum secundum reale quod habet in actu, aut secundum esse quod habet secundum rationem. Non rationem, igitur solum distinguuntur per comparationem ad intellectum sive secundum considerationem intellectus, quia omnis differentia secundum rationem est ex consideratione intellectus; unde Damascenus, l. I, c. 8 [55]: Esse idem vel diversum ratione est esse idem vel diversum cogitatione; ergo etc. — Confirmatur iste per Commentatorem, XI. Metaph., commento 39 [56], ubi dans tres modos praedicandi diversos dicit sic: Aliquando praedicatum et subjectum sunt duo in actu, ut in propositionibus categoricis accidentibus ut hic: Homo est albus; aliquando sunt duo in potentia, ut in propositionibus categoricis substantialibus, ubi praedicatum essentialiter includitur in subjecto, ut hic: homo est animal; aliquando sunt duo secundum considerationem, ut in abstractis a materia, ut hic: Deus est vivens. Unde concludit ibidem quod multiplicitas non est in Deo nisi ex intellectu, differentia in non esse.

3. Item [57], quaero an ista attributa aliquid ponant in Deo aut nihil. Si nihil, frustra ibi adduntur; si aliquid: hoc erit necessario positivum. Sed duo aliqua positiva ex natura rei inter se distincta esse (fol. 62 a) in aliquo non possunt intelligi sine comparatione formaliter distinctorum. Sed in Deo nulla cadit compositio, secundum omnes. Ergo etc. — Item [58], omnis res una secundum se, re et ratione, cujusmodi est essentia divina, si debet habere in se distincta, oportet quod illa pluralitas sit vel ex se ipsis et secundum se, vel per relationem ad invicem, vel per comparationem ad aliquas alias differentias extra. Primo modo non distinguuntur attributa sc. ex se et secundum se, quia si sic, tunc circumscripto quocumque intellectu creato vel increato, adhuc differrent et hoc sic: Cum omnis differentia non comparata ad intellectum sit realis, sequitur quod differrent realiter: quod est impossibile. Nec secundo modo sc. ex relatione eorum ad invicem, quia omnis intellectus comparatus aliquorum distinctorum ad invicem praesupponit extrema distincta ante operationem intellectus operantis; igitur, si illo modo differrent, sequitur idem quod prius, vel infertur, quod distinguuntur solum per comparationem ad extra.

4. Item [59], quidquid perfectionis est in creatura, simpliciter convenit Deo, et quidquid imperfectionis, totaliter removetur ab eo. Sed quod rationes attributales distinguantur realiter in creatura, hoc est imperfectionis. Probatio: Nam omnis distinctio realis vel multitudo in creatura requiritur propter imperfectionem et insufficientiam solum cujuslibet distinctorum, sicut patet in sensibus; nam si homo posset actum cujuslibet sensus exercere per visum, superfluerent omnes alii sensus, et sic est de omnibus aliis; igitur erunt in Deo modo unitissimo, i. e. absque omni distinctione reali.

Contra: a) Dionysius, De divinis nominibus, c. 9 [60]: Quod prima causa habet in se, et circumvolvit rationes omnium creatorum.

b) Item, omnem differentiam factam ab intellectu praecedit aliqua differentia ex

---

[54] In margine eadem manu, quod et subinde: Richardus et Baldeswell.
[55] Cf. Migne, P. G. 94, 827.
[56] Rectius cf. Lib. XII, comm. 39 (Ed. Venetiis 1552, 151 c—d).
[57] In margine: Baldeswell et Richardus.
[58] In margine: Godefridus.
[59] In margine: Sutton.
[60] Cf. Migne, P. G. 3, 931.

parte rei; igitur prima differentia attributorum non fit ab intellectu. Consequentia est manifesta. Probatio antecedentis, et primo ex parte intellectus divini sic: Operatio vel actus cujuscumque intellectus praesupponit potentiam; potentia autem praesupponit objectum circa quod operatur; non enim potentia facit objectum. Sed idem secundum rem et rationem non praesupponit se ipsum; ergo ante omnem operationem divini intellectus est aliqua differentia in divinis, secundum modum nostrum intelligendi saltem. — Hoc idem patet ex parte intellectus nostri: Nisi enim distinctis conceptibus formatis de Deo secundum rationes distinctas attributorum corresponderent distinctae rationes ex parte rei, falsus esset quilibet talis conceptus et figmentum quoddam.

Solutio: In ista quaestione sunt variae, immo contrariae opiniones solemnium magistrorum. Dicunt enim aliqui, Thomas[61] et Aegidius[62], quod differentia attributorum sumitur per comparationem ad extra, per comparationem, inquam, quam facit intellectus creatus inter attributa divina, puta: sapientiam et bonitatem, ubi sola ratione (fol. 62 b) differunt, ad eadem, ut sunt in creatura, ubi realiter differunt.

Quidam[63] autem dicunt, quod eorum comparatio sumitur per comparationem ad intellectum divinum, ex hoc sc. quod intellectus divinus negotiando circa divinam essentiam apprehensam per actum simplicis intellectus diversos conceptus attributales format de ipsa simplici essentia.

Tertii[64] dicunt, quod ista distinctio non tantum sumitur per comparationem ad intellectum creatum vel increatum, sed per comparationem ad utrumque, ita videlicet, quod intellectus divinus convertens se super essentiam suam intuendo eam, videlicet sub diversis conceptibus attributalibus eam conceptam vel conceptibilem multipliciter nominatam vel nominabilem ab intellectu creato, et per consequens intuetur ipsam distinctionem attributorum ab intra sc. quod haec distinctio fundaret et quasi in potentia essentiali sit in ipsa essentia objective.

Alii[65] autem dicunt opposito modo sc. quod distinctio attributorum sit ex parte rei et quod a nulla comparatione cujuscumque intellectus causatur. Quibus magis assentio.

Unde ad istud ostendendum primo ostendam quod distinctio attributorum non potest sumi per comparationem ad intellectum creatum; secundo quod nec per comparationem ad intellectum increatum; tertio ex his concludam propositum, ubi etiam ostendam eorum distinctionis modum.

I. Articulus[66].

Primum autem sic declaro: Natura vel intellectus et voluntas sunt distincta attributa et certum est, quod aliqua differentia vel distinctio est inter ea; nam si essent idem secundum omnem modum identitatis, tunc quidquid conveniret uni, conveniret alteri secundum omnino eandem rationem. Sed naturae divinae convenit productio Filii, voluntati autem non, per modum illum saltem, sed sibi convenit productio Spiritus Sancti. Ergo natura et voluntas in divinis, ut sunt principia emanationum, aliqua distinctione distinguuntur. Sed illa distinctio est in Deo, circumscripto omni intellectu

---

[61] Cf. Summa Theologica, I, q. 40, a. 1, ad 1 (Ed. Romae 1888, 411 b).

[62] Cf. S. Bonaventurae Opera Omnia, Ad Claras Aquas 1882—1902, I, 455 b (Scholion).

[63] In margine: Gandavensis. — Cf. ejusdem Quodlibet V, q. 1: Utrum distinctio pluralitasque attributorum in Deo sit accipienda penes respectum ad creaturas aut penes comparationem ad aliquod intra (Ed. Venetiis, 1613, 223 a—227 b).

[64] In margine: Richardus.

[65] In margine: Joannes Berwick, Linconiensis, Ware, Duns, Makysfelde Pr.

[66] Add. marg. Sic subinde.

creato et omni re creata; nam ex quo prout distinguuntur, sunt principia emanationum Filii et Spiritus Sancti et certum est, quod istae emanationes sunt distinctae, etsi nullae creaturae fuissent vel forent; sequitur etc.

Ad istam rationem multas audivi responsiones, quae potius semper mihi videbantur evasiones quam solutiones. Respondent autem aliqui [67] sic, quod principium formale utriusque emanationis est essentia et non intellectus nec voluntas; sed quia essentia habet et continet in se virtualiter, quidquid est intellectus et voluntas, nisi sunt distincta realiter, ideo potest esse principium diversarum emanationum realium, et quia sic virtualiter continet, ideo habet in se, unde possunt concipi intellectus et voluntas in ea.

Contra: Non video, quod ista responsio sufficiat. Primo quaero a te, utrum per „contineri virtualiter" intendas excludere (fol. 62 c) „contineri formaliter". Quod non videtur posse fieri, quia sicut ubicumque intelligere et velle continentur formaliter, ita intellectus et voluntas. Sed productio Verbi vel est ipsum intelligere vel includens ipsum formaliter, et similiter productio Spiritus Sancti vel est ipsum velle vel includens ipsum formaliter.

Item, licet continere aliquid virtualiter sit nobilius eo quod est continere formaliter, ut distinguitur ab eo, tamen continere utroque modo multum nobilius est. Ergo etc.

Quod autem ulterius dicunt, quod sola essentia divina est principium utriusque emanationis, quaero, utrum sit principium utriusque secundum omnem modum identitatis et indifferentiae, quantum est ex parte sua, vel non. Si non: habeo propositum; si sic, cum ab eodem in quantum est omnino idem, hoc est secundum omnem modum idem: impossibile est esse distinctas emanationes diversarum rationum, dicente Philosopho, in II. De generatione [68]: Idem in quantum idem, etc. Sequeretur quod non esset nisi una emanatio in divinis, quod est haereticum dicere. Licet enim non oportet, quod tanta sit distinctio in principiis quanta est in principiatis, quod tamen nulla sit penitus distinctio in principiatione respectu immediatorum principiatorum diversarum rationum: non solum videtur mihi esse impossibile, immo non intelligibile; et bene dico: immediatorum, quia convenit, quod respectu mediatorum principiatorum nulla sit distinctio ex parte virtutis activae, sicut patet de constrictione luti et dissolutione glaciei respectu virtutis solis, quae per diversam dispositionem materiae sunt distinctae; nam ab una et eadem virtute mediante eodem actu calefaciendi causantur isti effectus distincti in materia diversimode disposita. Quid enim est lutum restringere nisi ipsum calefacere? Ex quo patet, quod dissolvere et constringere sunt in proposito idem actus specie quantum ad substantiam actus, et est bonum exemplum pro identitate specifica omnium actuum intellectus. Sed quod calefacere et aliquis alius actus disparatae rationis, ut disgregare vel hujusmodi, sint aeque primo et immediate ab aliqua una virtute creata secundum omnem modum et rationem identitatis se habente, non videtur intelligibile.

Item [69], quidquid est perfectionis simpliciter in creatura, est in Deo ex se et sui natura, et non ex aliquo extra. Sed omne attributum est perfectionis simpliciter, quia ipsum est melius omnino quam non ipsum, secundum Anselmum, Monologion, c. 15 [70]. Major patet, quia sicut imperfectum est semper dependens a perfecto, sic perfectum est semper dependens ab imperfecto. Cum igitur omnis perfectio, quae est in creatura, est in illa per participationem et dependenter, sequitur quod in Deo sit per essentiam

[67] In margine: Sutton.
[68] Cf. De generatione et corruptione, lib. II, summa 4, c. 2 (Ed. Venetiis 1552, 174 b).
[69] In margine: Duns.
[70] Migne, P. L. 158, 163.

(fol. 62 d) et independenter, et per consequens ex se et sui natura. Cum igitur omnis perfectio attributalis in Deo sit perfectissime, quia per essentiam, in creatura autem imperfecte, quia per participationem, sequitur quod attributa nullo modo sunt in Deo per comparationem ad extra.

Ad istud respondetur[71], quod ipsa attributa non sunt in Deo omnino per comparationem ad extra, sed ipsorum distinctio virtualiter ab intra, ita sc. quod intellectus et voluntas, ut distinctae sunt, non sunt in essentia divina, sed tantum in intellectu creato conspiciente, quibus correspondet essentia divina habens in se virtualiter, unde possunt sumi tales rationes. — Ista ratio magis confirmat propositum quam infirmat, quia si ex hoc, quod essentia divina continet virtualiter plures rationes attributales, possunt concipi tales rationes ab intellectu creato distincte, quaero an talis continentia virtualis ponat aliquam distinctionem qualemcumque a parte rei vel nullam. Si aliquam: habeo propositum; si nullam: frustra pono ibi talem continentiam. Probatio: Aut enim ponitur illa continentia ratione naturae in se, et tunc non est aliud dicere nisi quod idem continet se, quod est improprie dictum; aut ponitur ibi talis continentia propter intellectum concipientem, ut sc. per illam possit concipere diversas perfectiones attributales circa essentiam. Sed hoc non est verum stante ratione aliorum, quia si in essentia divina nulla esset distinctio omnino ex parte sua, cum secundum Philosophum, II. De generatione[72]: Idem in quantum idem etc., sequitur, quod essentia divina sub unica tantum ratione absque omni distinctione immutaret intellectum concipientem. Quare etc.

Item, si per impossibile vel possibile aliquis intellectus creatus beatus vidisset divinam essentiam ab aeterno, fuisset essentia divina sibi objecta ut vere cognoscibilis et summe diligibilis: cognoscibilis sub ratione primae veritatis et diligibilis sub ratione summae bonitatis. Cum igitur nulla potentia facit objectum suum, immo praesupponit illud, sequitur quod veritas et bonitas, quae sunt distinctae rationes, potentiarum immutativae, fuissent in Deo ex natura rei, ut distinctae qualitercumque.

Item, quandocumque aliquid est causa alterius effective, in hoc quod est causa alterius, praecedit illud cujus est causa. Si igitur distinctio realis in creaturis sit causa distinctionis attributorum in divinis, tunc distinctio realis in creatura praecedit omnem distinctionem rationis in Deo, et per consequens per prius est virtus et bonitas in creaturis quam in Deo; quod non est verum, cum sint in creaturis per participationem, in Deo autem per essentiam. Respondetur quod, in quantum (fol. 63 a) distincta prius sunt in creaturis quam in Deo, non tamen ut unita. Contra: Si sic, sequitur, quod idem in quantum idem nullam habens in se omnino distinctionem esset causa diversitatis realis, quam cernimus in creaturis, et per consequens evacuaretur necessitas ponendi pluralitatem in divinis per assurrectionem a creaturis ad Deum.

II. Articulus.

Secundo ostendo, quod non ab operatione intellectus increati sumitur distinctio attributorum[73], et ad hoc ponitur ratio communis tam de intellectu creato quam increato sic: Si intellectus quiscumque actu suo non potest causare nisi relationem rationis, per hoc sc. quod est virtus collativa potens conferre hoc ut cognitum ad illud, quaero igitur, utrum veritas in divinis dicat praecise illam perfectionem, quae est in re formaliter, aut praecise illam relationem factam ab intellectu, aut utrumque. Si dicat praecise relationem rationis, sequitur, quod non est perfectio simpliciter, quia nulla relatio rationis potest esse infinita, cujus probatio est, quia cum nulla relatio realis ut paternitas in divinis sit formaliter

[71] In margine: Sutton.
[72] Cf. supra, nota [68].
[73] In margine: Duns.

infinita, multo minus relatio rationis. Si autem dicat utrumque: igitur esset ens vel verum per accidens, quia cum ex subjecto et propria passione fiat unum vel ens per accidens, multo fortius ex ente referibili et relatione rationis numquam fit unum per se. Si autem veritas illa dicat praecise illam perfectionem quae est in re et bonitas simpliciter, si nulla distinctio omnino sit in re: sequitur quod veritas et bonitas formaliter sint nomina synonyma, quod ipsi negant.

Ad istud argumentum respondetur[74] primo sic, quod consequentia non valet: reales relationes in divinis sunt finitae formaliter, quia relationes reales habent oppositionem mutuam et distinctionem, et ideo formalitatem finitam; relationes autem rationis non, et ideo habent infinitatem, vel ex concipiente, vel ab objecto. — Sed ista responsio implicat falsitatem, sc. quod relationes in divinis, quia habent mutuam oppositionem, ideo sunt formaliter finitae; quia si hoc esset verum, quod personae divinae sint formaliter finitae, impossibile esset quod essent idem realiter cum eo, quod est formaliter infinitum, nec etiam mutua oppositio[75] est tota ratio, quare proprietas vel persona non est formaliter infinita, quia, posito per incompossibile, quod essent tres personae subsistentes in eadem natura in divinis, quarum nulla esset ab alia: adhuc sequitur, quod nulla earum esset formaliter infinita. Quia si sic: sequitur, quod aliqua persona in divinis haberet aliquam perfectionem, quam alia non haberet, quod est inconveniens. — Ideo alii aliter respondent, quod quodlibet attributum dicit praecise illam perfectionem, quae est formaliter ipsum (fol. 63 b) sine omni distinctione, et tamen, cum hoc stat, quod non sunt nomina synonyma, quia alia et alia ratione concipiuntur et eis correspondet res et veritas in re. Sed istud nihil facit. Aut enim una et eadem virtus re et ratione correspondet illis distinctis conceptibus, aut non. Si sic: impossibile est defendere, quin sint synonyma. Si non: habeo propositum.

Item, intellectus divinus intelligens suam essentiam, cum non intelligat eam collative nec discursive nec negotiando circa illud objectum, sicut intellectus noster, sed intuitive solum, sequitur quod intelligat eam secundum omnem et rationem et modum, secundum quem est in se. Cum igitur intelligat objectum sub ratione veri et sub ratione boni et sic de aliis perfectionibus attributalibus, sequitur quod distinctio illarum rationum formalium sit in re ex natura rei.

Confirmatur ista ratio. Nam ipsimet, qui sunt opinionis contrariae, concedunt quod essentia divina movet intellectum divinum objective. Cum igitur omne movens in quantum movens est prius moto, ex IV. Metaph.[76], sequitur, quod essentia divina in quantum movet praecedit actum intelligendi divinum secundum nostrum modum intelligendi, ita sc. quod ipsa ratio movendi non causatur ab intellectu moto, sed est in re et natura rei. Ergo etc.

Item, actio intellectus Dei, qua conspicit diversa attributa, est conversiva; circumscribatur igitur per intellectum ista actio conversiva, tunc sic: Duae personae originantur in divinis nec utraque simpliciter in se per modum intellectus nec utraque per modum voluntatis nec utraque sic vel sic, sed una per modum intellectus, alia per modum voluntatis. Nam Filius procedit quomodo natus, Spiritus Sanctus quomodo datus, secundum Augustinum, V. De Trin. c. 17[77]. Ergo ibi sunt intellectus et voluntas secundum differentiam attributalem, circumscripto omni actu conversivo intellectus. Ergo etc.

Item, circumscripto omni actu intellectus tam creato quam increato, ex quo essentia

---

[74] In margine: Sutton.
[75] Cod. add. non.
[76] Cf. Summa 2, c. 6 (Ed. Venetiis 1552, 47 a—b).
[77] Potius cf. c. 15, n. 16, Migne, P. L. 42, 921.

divina est quaedam res et natura omnium perfectionum virtualiter contentiva, ut ipsimet dicunt, potens est de se et natura sua immutare intellectum et voluntatem objective sub diversis rationibus perfectionalibus, et certum est, quod ipsa ut potens immutare potentiam sub una ratione differt a se ipsa ut potens immutare sub alia. Ergo et ipsae rationes inter se aliquo modo distinguuntur.

III. Articulus.

Ex his concludo propositum quod est tertium principale, quod distinctio sc. attributorum est in natura rei et non aliunde quam ex natura rei, etiam circumscripto per intellectum omni intellectu creato et increato. Unde dico, quod, cum secundum Damascenum, l. I, c. 9 [78], divina essentia vel esse est quoddam pelagus substantia infinitum (fol. 63 c), quod in illo pelago infinito continentur multae perfectiones absolutae, quae omnia sunt id idem realiter identitate, distincta tamen formaliter, et intelligo per distinctionem formalem illam, qua aliqua sic distinguuntur, quod ratio unius non est de per se in rebus alterius rationis, ita ut vere posset dici: hoc est hoc, unde licet veritas, bonitas, sapientia et alia hujusmodi sint una et eadem essentia divina et per consequens idem identice loquendo. Haec tamen formalitas, quae est bonitas vel ratio formalis bonitatis, non est haec formalitas, quae est veritas. Distinguuntur igitur tamquam distincti modi consequentes unam et eandem rem simplicem.

Contra positionem sic arguitur: Differre formaliter in his, quae differre possunt, est quidditative differre. Ubi igitur est diversa formalitas, est diversa quidditas; et confirmatur per hoc, quod indicat quid est rei. Si igitur diversae sint formalitates in divinis, diversae sunt quidditates et per consequens diversae essentiae, quod est impossibile.

Item, contra responsionem ad secundum principale, in qua distinguebatur de differentia secundum rationem: Sic Philosophus, V. Metaph. [79] dividit ens per se immediate (?) in ens quod significat figuras praedicationis i. e. dictiones significantes decem praedicamenta, et in ens quod significat veritatem, quam facit intellectus componendo et dividendo. Sed quidquid est in quocumque praedicamento, est vera res et natura, et non tantum modus rei. Ergo quidquid est et non operatur ab intellectu vera res et natura. Confirmatur per hoc, quod dicit Commentator ibidem [80], sc. quod Philosophus intendebat distinguere inter hoc nomen ens, quod significat in intellectu copulationem et quod significat essentiam, quae est extra intellectum. Haec Commentator.

Ad primum illorum, supponendo secundum communem sententiam III. De anima [81], aliud est magnitudo et magnitudinis esse, quod pro eodem accipiatur quod quid est et quidditas. Unde pro eodem, quo ibidem Philosophus utitur quod quid est esse, utitur Commentator [82] nomine quidditatis, licet alii aliter dicant. Dico, quod de hoc vocabulo „quidditas" est magna aequivocatio; aliquando enim sumitur pro definitione, sicut communius sumitur XII. Metaph. [83], aliquando pro essentia rei definibilis, sicut patet in eodem VII. [84], ubi dicitur, quod definitio est sermo ejus quod est per essentiam; ubi Commentator [85] vocat essentiam quidditatem rei et dicit ibi, quod quidditas est definibilis; est igitur definitio sermo quidditatis rei. Aliquando sumitur quidditas pro substantia vel

---

[78] Cf. Migne, P. G., 94, 835.
[79] C. 7 (Ed. Venetiis, 1552, 55 a—b).
[80] L. c., Comment. 14 (Ed. Venetiis 1552, 55 c—d).
[81] Cf. summa 1, c. 2 (Ed. Venetiis, 1500, 167 d).
[82] Comment. 9, in hunc locum (Ed. Venetiis 1500, 167 d).
[83] Summa 2, per totum (Ed. Venetiis 1552, 74 c sqq.).
[84] Summa 2, c. 3 (Ed. Venetiis 1552, 76 d).
[85] L. c., Comment. 12.

essentia cujuscumque rei sive sensibilis sive intelligibilis, sicut satis elici potest ex verbis Philosophi, ibidem [86], et etiam Commentatoris [87]. Nam de unaquaque re contingit quaerere, quid sit; ergo etc. Aliquando sumitur pro forma, quae est altera pars compositi, ut in II. Physic. [88]. Aliquando sumitur quidditas pro quacumque re intelligibili ut denudata ab omnibus condicionibus materialibus, et ut per consequens disposita sufficit (fol. 63 d) ad terminandum actum intellectus simplicem, et sic dicitur quidditas objectum intellectus, III. De anima [89]. Quidditas autem primo et secundo modo sumpta nullo modo est in Deo, quia Deus non est definibilis, sicut patuit quaestione 3 [90], ubi quaeritur, utrum Deus sit subjectum theologiae, in solutione ultimi argumenti. Quidditas tertio modo sumpta, prout dicit essentiam cujuscumque, verissime competit Deo sicut et essentia, ut patuit ibidem. Quarto modo sumpta non est in Deo eo modo quo est in creaturis, quia in Deo non est pars nec compositio, nec etiam hoc modo sumpta est proprie formalitas in Deo, judicio meo; non enim credo, quod formalis ratio bonitatis ut praecisa ab essentia in quantum essentia sit ratio sufficiens terminandi conceptum intellectus, sicut nec modus rei sine eo cujus est; sicut est de relatione, ut infra patebit. Sed dico, quod divina essentia sub ratione bonitatis est ratio sufficiens terminandi unum conceptum, et eadem essentia sub ratione veritatis est sufficiens ratio terminandi alium conceptum, et sic de aliis. Cum igitur quidditas, quinto modo sumpta, dicat totam rei naturam ut a materialibus condicionibus denudatam, sequitur quod formalitas ut praecisa a ratione essentiae non est etc. Si tamen: vel minus illas distinctas formalitates distinctas quidditates formales; sed tunc non sequitur secundum illum intellectum: quidditas, ergo essentia, secundum quod Sancti et doctores theologi sumunt essentiam.

Ad illam rationem de divisione entis per se, in V. Metaph. [91], dicendum, quod si vera sint quae praedixi, dist. 8 [92], de distinctione praedicamentorum saltem [87], et quae dicit Philosophus, in fine VI. Metaph. [93], secundum expositionem Commentatoris, ibidem [94], et etiam quae dicit Boethius, De Trin. [95], ut praeallegatum est supra, II. articulo: necesse habeo dicere consequenter, quod per ens extra animam intelligit omne illud, quod non est operatum ab intellectu, sive sit res absolute accepta sive modus rei, et hoc idem intelligit Commentator, cum dicit [96], quod Aristoteles intendebat distinguere inter hoc nomen ens, quod significat copulationem in intellectu, et quod significat essentiam, quae est extra intellectum.

(Ad objecta:) 1. Ad primam rationem, cum dicitur, quandocumque aliqua differentia ratione habent alia differentia re etc., dicendum quod ista propositio habet veritatem, quando differentia realis est causa differentiae rationis, sicut est in exemplo eorum de dextro columnae et sinistro. Sed sic non est in proposito, ut patet ex praedictis.

2. Ad secundum, cum quaeritur, an illa distinctio attributorum consequitur ipsam essentiam secundum esse suum reale etc., dicendum, quod sic. — Ad improbationem, cum

[86] L. c.
[87] L. c.
[88] Summa 3, c. 1, per totum (Ed. Venetiis 1500, 28 sqq.).
[89] Summa 1, c. 4 (Ed. Venetiis 1500, 172 d).
[90] Cf. fol. 8 c—12 c hujus codicis.
[91] L. c.
[92] Cf. fol. 43 d—47 d hujus codicis.
[93] Summa 2, c. 2 (Ed. Venetiis 1552, 71 c—d).
[94] L. c., Comment. 8 (Ed. etc., 72 a).
[95] Cf. supra, ubi potius allegatur Augustinus, De Trin., lib. V, c. 15.
[96] V. Metaph., c. 7, Comment. 14 (Ed. etc. 55 c—d).

dicitur: Ergo sunt realiter distincta, et non tantum secundum rationem, hic decipiuntur multi per aequivocationem (fol. 64 a) differentiae secundum rationem. Unde sciendum, quod non sumitur ratio pro operatione vel operativo intellectus; ait enim Boethius super illud Praedicamentorum: Aequivoca dicuntur etc. sic [97]: „Ratio quoque multimode dicitur; est enim ratio animae et intellectus, est ratio computandi, est ratio ipsa natura, nimirum similitudo nascentium, et est ratio quae in definitionibus et descriptionibus redditur." Haec ille. Potest igitur differentia secundum rationem dupliciter sumi: Uno modo secundum operationem intellectus, prout sc. negotiatur circa res, considerando eas sub alia et alia habitudine, perfectione vel ratione, et haec differentia tantum est operata ab intellectu; alio modo sumitur differentia secundum rationem ex ipsa natura rei, ex hoc sc. quod aliqua natura continet in se et ex se aliquas perfectiones sive modos perfectionales unitive quoad realitatem absolutam, et distinctive quoad suas formalitates, per quas sive quibus mediantibus talis natura apta nata est de se et ex se multas operationes elicere vel saltem efficere qualitercumque et positas immutare. Unde cum dicitur: Attributa divina differunt sola ratione, hoc oportet sic intelligi: Differunt ratione, i. e. non sunt una ratio formaliter sed diversae, quia sic differunt ratione, quod suis propriis formalitatibus. Propter quod unum formaliter non praedicatur de alio in recto. Ista differentia secundum rationem pro tanto potest dici aliqualiter realis, quia est in rebus ex rei natura.

Ad Damascenum dicendum, quod illa non est littera Damasceni, sed ista [98]: „Aliud est re considerare, aliud ratione vel cogitatione", et hoc est verum, et possumus hic advertere per hoc quod addit: et cogitatione; exponit se, de qua differentia rationis intelligit, innuens per hoc, ut videtur, quod sit alia differentia rationis quam illa, quae est secundum considerationem intellectus. — Ad Commentatorem potest dici, quod non loquitur ibi proprie de attributis, sc. de sapientia et bonitate, sed de abstracto et concreto, ut de vivente et vita. Unde in eodem commento, parum ante [99], dicit, quod vita significat aliquid non in subjecto, vivum autem significat aliquid in subjecto, sc. formam in materia in his quae sunt forma in materia; in his autem, quae non sunt unum forma, dispositio et dispositum ad unum in esse et duo in consideratione. Haec ille. Vel pro tanto dicit differentiam attributorum esse ex intellectu et non in re, quia differentia eorum non est realis re absoluta, sed rationis.

3. Ad aliud, cum quaeritur, an attributa in Deo ponant aliquid, dicendum, quod est loqui de attributo divino dupliciter: vel quantum ad totum id quod importat attributum, vel quantum ad rationem illam, quam addit super essentiam absolute sumptam, vel praecise per (fol. 64 b) consequentiam formaliter unum attributum differt ab alio. Primo modo certum est quod attributum ponit aliquid, quia perfectionem infinitam, ita sc. quod omnia attributa ponunt unam et eandem perfectionem absolutam sub diversis tamen rationibus formalibus loquendo. Secundo modo est distinguendum de ly aliquid, quia aut sumitur „aliquid" prout distinguitur contra nihil, aut prout distinguitur contra rem absolute sumptam; si primo modo, dico, quod quaelibet formalitas sive ratio formalis attributorum est aliquid; secundo modo dico, quod non est res, sed modus rei. — Item, ultra dicitur: Ergo est ibi compositio saltem diversorum modorum; dicendum, quod ex hoc non sequitur, quod est ibi aliqua talis compositio qualis negatur in divinis, qualis est illa, quae causatur ex actuali et potentiali, includens actum et potentiam, et bene est ibi talis compositio qualis est coexistentia multarum rationum, quae quidem compositio aliquo

---

[97] In Categorias Aristotelis, lib. I, Migne, P. L. 64, 166.
[98] Cf. Migne, P. G. 94, 827, et supra in textu.
[99] Cf. supra, nota [96].

modo licet improprie dici potest juxtapositio, et talem compositionem est necessario ibi ponere. Aliter enim non essent ibi plures personae.

4. Ad aliud, cum dicitur, quod omnis distinctio realis in creaturis dicit imperfectionem etc., per illam rationem probarem quod impossibile est distinctionem realem personarum esse in divinis. Unde dico, quod licet distinctio realis attributorum in creaturis sit imperfectionis, distinctio tamen modorum sive rationum formalium in divinis est summae perfectionis, quia quanto res est perfectior et simplicior, simplicitate opposita compositioni proprie acceptae, tanto continet in se plures rationes perfectionales.

ZUM NICOLAUS-CUSANUS-PROBLEM

EIN METHODOLOGISCHER VERSUCH

Von Profeſſor Dr. Bernhard Janſen S. J.,
Pullach-München, Berchmanskolleg

Wie lebhaft ſich die Forſchung der letzten Jahre mit dem Cuſaner beſchäftigt hat, zeigt die Würdigung des jüngſten Schrifttums über ihn ſeitens Adolf Dyroff im „Philoſophiſchen Jahrbuch“ [1]. Ein Gegenſtück — abgeſehen von der Heftigkeit der Diskuſſion — zu den Eckehartunterſuchungen. Die Intenſität der Beſchäftigung mit beiden verwandten Denkern und Myſtikern iſt nicht zufällig. Sie entſpringt aus der urwüchſig religiöſen, tief innerlich ergriffenen Geiſteshaltung, aus dem lebendigen nationalen Fühlen unſerer Zeit, die ſich beiden deutſchen, die damalige Übergangszeit ſo mächtig beſtimmenden Führern verwandt fühlt.

Gewiß iſt es in erſter Linie eine perſönlich unintereſſierte Hingabe an die große hiſtoriſche Wahrheit, wie ſie ſich in dem genialen, vielſeitigen Renaiſſancetypus verkörpert, die zur Beſchäftigung mit dem Cuſaner führt. Gerade die Kompliziertheit ſeines Denkens reizt immer von neuem, lichtvolle Einheit in die Vielheit und Dunkelheit ſeiner Lehren zu bringen, den letzten Sinn ſeines intellektuellen Strebens zu erfaſſen. Aber gerade die heutige Geiſtesverfaſſung führt auch die Gefahr mit ſich, bewußt oder vielmehr unbewußt gewiſſe Seiten ſeines gedanklichen Ringens mit Beiſeiteſetzung oder Abſchwächung anderer Seiten herauszuarbeiten und ſo das Geſamtbild dieſer ſelten reichen Perſönlichkeit zu verzeichnen.

Überblicken wir die Arbeiten älterer und neuerer Cusanusforſcher und Darſteller, ſo ſehen wir eine ſeltene Unſtimmigkeit in der Grundauffaſſung. Eine Unſtimmigkeit oder gar ein Widerſpruch, wie er uns in der Geſchichte der Philoſophie und Theologie nicht allzu oft begegnet. Die älteren Darſteller, Clemens [2], Stöckl [3], Falckenberg [4], Gloßner [5], Käſtner [6], Denifle [7], Baeumker [8], betonen neben den ſcholaſtiſchen Motiven die unaus-

[1] Bd. 41 (1928) S. 116 ff., 207 ff., 349 ff., 480 ff.

[2] Giordano Bruno und Nicolaus von Cuſa. Bonn 1847.

[3] Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters. 3. Bd. Mainz 1866, S. 23—84.

[4] Aufgabe und Weſen der Erkenntnis bei N. v. K. Breslau 1880; Grundzüge der Philoſophie des N. C. Breslau 1880.

[5] Nicolaus von Cuſa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philoſophie. Münſter i. W. 1891.

[6] Die Begriffe der Entwicklung bei Nikolaus von Cues. Bern 1896.

[7] Denifle zeigt an mehreren Stellen ſeiner epochemachenden Eckehart-Forſchungen (Archiv f. Literatur und Kirchengeſchichte des Mittelalters, Bd. II [Berlin 1886], S. 417—640, 495, 503, 519, 522) die Beziehungen des Nikolaus zu dem von ihm hochverehrten deutſchen Myſtiker.

[8] Die chriſtliche Philoſophie des Mittelalters (in Die Kultur der Gegenwart, herausgegeben von P. Hinneberg, Teil I, Abt. V), Leipzig 1923, S. 425, 427.

geglichen neben ihnen ſtehenden nichtſcholaſtiſchen, weiſen auf die vielfachen Widerſprüche hin. Sie zeigen, daß ſich die theiſtiſche Sphäre, die Gott als Actus purus, als ewiges, notwendiges, einfaches, frei ſchaffendes, unendlich vollkommenes Prinzip zur Darſtellung bringt, ſich mit der pantheiſtiſchen, wonach das Sein Gottes in die weſensmäßige Konſtitution des Endlichen eingeht, wonach Gott die Complicatio des Univerſums und das All die Explicatio des Abſoluten iſt, wonach die Welt der geſchaffene Gott iſt und im Anfang der Ewigkeit zugleich mit dem göttlichen Logos gezeugt wurde, nicht zur Deckung bringen. Sie weiſen auf die Polaritäten und Antinomien im Cuſaniſchen Erkenntnisbegriff hin: Die Überſpannung in der Faſſung des Weſens der menſchlichen Erkenntnis, die kein endliches Sein präzis zu erfaſſen vermag, die ſich nur in einem aſymptotiſchen Prozeß mehr oder weniger den Sachverhalten anzunähern vermag; die völlige Unerkennbarkeit Gottes, das einzige Organ ſeiner Berührung, der intuitive, von aller Sinnesvermittlung und allem diskurſiven Denken (Ratio) völlig losgelöſte, ja im ſchroffen Gegenſatz zu dieſem niederen Erkenntnisvermögen ſich betätigende Verſtand (Intellectus); anderſeits die immer wiederkehrende, liebevolle Betonung der Mathematik als des Symbols des Unendlichen; und wiederum der in der ſpäteren Periode herrſchende Grundgedanke, daß das Sichtbare und Geſchöpfliche, entſprechend dem Römerbrief, als Staffel, Ausdruck und Erkenntnismittel zum unſichtbaren Schöpfer führt. Die ſchärfſte Kritik üben ſie, wie es bereits zu Lebzeiten des Kardinals der ariſtoteliſch gerichtete Heidelberger Profeſſor Johannes Wenck in ſeiner Parodie De ignota Litteratura auf die Docta ignorantia [9], getan hat, an dem Grundſatz, der dem ganzen Denken des Philoſophen inhaltlich und methodiſch die charakteriſtiſche Note gibt, die ſachliche und formale Richtung ſeines Syſtems, inſoweit man von einem geſchloſſenen Syſtem bei ihm reden kann, beſtimmt, an der berühmt gewordenen Coincidentia oppositorum im Abſoluten. Während die diskurſiv in Bezug auf das unendliche Sein ſich betätigende Ratio an das Principium contradictionis gebunden iſt, alſo Sein und Nichtſein unverträglich findet, ſchaut darüber hinaus der unmittelbar oder intuitiv Geiſtiges erfaſſende Intellectus, daß in Gott die Contradictoria zuſammenfallen, daß er das Maximum und Minimum, das Sein und Nichtſein in höchſter Einheit und Einfachheit iſt.

Unter dieſen Kritikern hob naturgemäß der eine mehr die eine, der andere die andere Seite hervor. Am weitblickendſten und weitherzigſten bemüht ſich vielleicht unter den Früheren Falckenberg, Wahrheit und Irrtum, Licht und Schatten zu verteilen. Am radikalſten ſucht Gloßner den Beweis zu erbringen, daß der Grundirrtum des Cuſanus die Verwechſlung des logiſchen, abſtrakten Begriffs des allgemeinen Seins, des ſcholaſtiſchen Ens ut sic, mit dem unendlichen, poſitiven Exiſtentialſein iſt. Freilich eine fruchtbare Hypotheſe, deren Motive als Komponente in die Geſamtkonſtruktion eintreten und an zahlreichen Stellen in die Bildung von Fundamentalbegriffen eingefloſſen ſind, als Geſamterklärung aber eine aprioriſtiſche, geſchichtlich bequeme Konſtruktion bleiben. Das allgemeinſte, abſtrakte Sein enthält tatſächlich die Einheit aller Gegenſätze, weil es einerſeits alles Sein als Sein begrifflich einſchließt und anderſeits noch kein beſtimmtes nennt, darum iſt es auch die Complicatio alles Seins, wie die nachträglichen Einzelbegriffe deſſen Explicatio ſind.

Bereits Johannes Uebinger, neben Vanſteenberghe der Hauptforſcher [10], ſetzte ſich apologetiſch für den Theismus ein. Damit lenkte er ihn etwa in die Richtung ein, die ehedem die Mönche von Tegernſee, namentlich ihr begeiſterter Prior Bernhard von

[9] Vanſteenberghe hat dieſe Schrift zum erſtenmal in den Baeumkerſchen Beiträgen (Band VIII, Heft 6, Münſter W. 1910) veröffentlicht.

[10] Philoſophie des N. C., Würzburg 1880; Die Gotteslehre des N. C., Münſter W. 1888; Die philoſophiſchen Schriften des N. C. (Zeitſchr. f. Phil. u. phil. Kritik Leipzig, Bd. 103,

Waging eingeschlagen hatten. „Ihr zwar schwärmerischer, aber tief gebildeter Prior Bernhard von Waging jubelte in seinem Laudatorium sacrae doctrinae ignorantiae in beredten Worten dem Kardinal zu ob seiner docta ignorantia: ‚Mit Lobsprüchen verlange ich dich zu preisen, aber mit welchen, weiß ich nicht. Denn je tiefer ich mich in Deine Erhabenheit versenke, die wissende Unwissenheit, um so mehr fühle ich meine Ohnmacht. Und doch allen Wissenschaften dich vorzuziehen, vor allen andern dich zu lieben, das werde ich nie unterlassen' [11]."

In jüngster Zeit treten mit uneingeschränkter Anerkennung Joseph Lenz [12] und Joseph Ranft [13] für den Cusanus ein. Einer der eingehendsten Forscher ist Professor Paolo Rotta an der katholischen Universität in Mailand. Nach zahlreichen monographischen Vorarbeiten entwirft er ein Gesamtbild des großen Deutschen. Den ersten Teil widmet er der Darstellung des vielseitigen praktischen Wirkens, den zweiten der Wiedergabe seines Denkens [14]. Er feiert ihn als den tiefen Ausdruck des mittelalterlichen, christlichen Gedankens. Vansteenberghe ist in seinem Werk [15], dem zahlreiche Vorarbeiten zugrunde liegen und das unstreitig die bedeutendste Wiedergabe des Cusanischen Lebenswerkes ist, zurückhaltender. Bei aller Hochschätzung läßt er deutlich die Mängel und Schwächen durchblicken. Wenn er auch gelegentlich bemerkt, daß der Cusaner nie Pantheist sei [16], so läßt er doch anderswo diese Frage offen [17]. Eine geradezu vernichtende Kritik übt er an der Coincidentia oppositorum [18]. Ueberweg [19] endlich legt sich die Frage vor, „ob die Lehre des Nicolaus als Pantheismus (Gloßner) oder Theismus (Uebinger) oder als ein mehr oder minder ausgeglichenes Ringen zwischen Theismus und Pantheismus (Stöckl, Falckenberg) aufzufassen ist". Er kommt zu dem Ergebnis: „Er [Cusanus] strebt offensichtlich einer Auffassung zu, die am besten mit dem Ausdruck Krauses als Panentheismus bezeichnet wird." Weiterhin meint Ueberweg, daß ihm die angestrebte Synthese — die Seele seiner ganzen Geistesarbeit — zwischen Mittelalter und Neuzeit, zwischen der niederen, positiven Vernunft- und der höheren, negativen Verstandeserkenntnis, zwischen Hingabe an das Jenseitige mit ihrer Weltflucht und der Aufgeschlossenheit für die Diesseitskultur nicht gelungen sei. „Wie in seinem Leben, so machten sich auch in seiner Philosophie die Gegensätze mehr und mehr geltend und sprengten die Systemform, in die der jugendliche Denker sie zu bannen versucht hatte [20]." Demnach hätte sich Nikolaus v. Cues für seine Zeit an eine ähnliche Riesenaufgabe gemacht wie Thomas v. Aquin im dreizehnten Jahrhundert, nur mit umgekehrten Erfolg [21].

105, 107, 1893—1895); Die mathem. Schriften des N. C. (Phil. Jahrbuch Fulda Bd. 8—10, 1895—1897) usw.

[11] Bei Joseph Lenz in der gleich zu nennenden Schrift, S. 2.

[12] Die docta ignorantia oder die mystische Gotteserkenntnis des Nikolaus Cusanus in ihren philosophischen Grundlagen. Würzburg 1923. Lenz gibt S. 1 ff. einen Überblick über die verschiedene Beurteilung des Cusanus im Wandel der Zeiten.

[13] Schöpfer und Geschöpf nach Kardinal Nikolaus von Cusa. Würzburg 1924.

[14] Il Cardinale Nicolo di Cusa. La vita ed il pensiero. Milano 1928.

[15] Le Cardinal Nicolas de Cues. L'Action — La Penseé, Paris 1920.

[16] S. 447.

[17] S. 322 und sonst noch wiederholt.

[18] S. 446 ff.

[19] Grundriß der Geschichte der Philosophie, 3. Teil, 12. Aufl. Berlin 1924, S. 83 f.

[20] S. 71.

[21] Vergeblich haben wir uns seiner Zeit bemüht, die Münchener Dissertation (1926) von Jakob Hommes „Die philosophischen Grundlehren des Nikolaus Cusanus über Gott und das Verhältnis Gottes zur Welt" im Buchhandel zu erreichen. Ob die Kritik Dyroffs

Dieser Überblick dürfte zur Genüge gezeigt haben, daß das Cusanus-Problem, trotz aller bisherigen wertvollen Beiträge und Aufhellungen im Einzelnen, als Ganzes noch nicht gelöst ist. Nehmen wir zum Beispiel die beiden jüngsten Arbeiten von Lenz und Ranft zur Hand, so sind sie zweifelsohne geistvoll und klar gehalten. Beide haben das große Verdienst, die positiven, bedeutsamen Wahrheitsmotive und religiös mystischen Werte kräftig herausgearbeitet zu haben. Aber das ist nur die eine Seite in der geistigen Gesamtwelt des Cusanus. Sie zur Ganzheit desselben gemacht zu haben, dürfte ein Fehler sein. Danach soll Nikolaus ein durch und durch scholastischer Typ sein. Die unleugbaren pantheistisch klingenden Durchbruchstellen, die Ungeglichenheiten im Erkenntnisbegriff werden irenisch umgebogen. Ranft geht zuweilen mit der Behauptung, der Denker sei zuletzt Mystiker, die Dunkelheiten müsse man aus der mystischen Höhe betrachten und deuten, allzu schnell über die Probleme hinweg, wo für den Historiker die logische Lösung und genetisch psychologische Erklärung der Dunkelheiten erst anfängt. Bei Lenz sieht man deutlich, wie ein scharfsinniger, hervorragend geschulter Systematiker und Spekulant kein ebenso bedeutender Ideenhistoriker zu sein braucht, ja daß bei der menschlichen Begrenztheit eine Funktion leicht der andern Abbruch tut. Auch die Mystik und gerade die Mystik, sowohl die praktische wie ihre Theorie, braucht die wissenschaftliche, rationale Führung und Leitung. Welche Irrtümer sind unter der Deckung „Intuition, Mystik, Wesensschau" verbreitet worden: Neuplatonismus und Kabbalismus in den verschiedensten Formen und zu den verschiedensten Zeiten, Augustinismus im Mittelalter, im sechzehnten bis siebzehnten Jahrhundert und in der Neuzeit, Ontologismus bei Malebranche, Spinoza und Gioberti, intellektuelle Anschauung im Zeitalter der Romantik bei Fichte und Schelling.

Die eine Tatsache, daß so viele scharfsinnige und kenntnisreiche Gelehrte wie die genannten — noch viele andere Namen ließen sich aufzählen, wie die Literaturübersicht bei Vansteenberghe und Ueberweg zeigt — zu mehr oder weniger verschiedenen und sich widersprechenden Ergebnissen gekommen sind, beweist, daß die Schwierigkeiten großenteils im System selbst liegen. Ein ganzer Wald von Einzeluntersuchungen über gewisse Lehrpunkte Platons, Plotins, Augustins, Kants ist zusammengetragen worden. Was ist das Ergebnis all dieser Mühen? Man wird sich damit begnügen müssen, die verschiedenen nicht zur Einheit gekommenen Schichten bloßzulegen, das Vorherrschen der einen über die andern, und das wahrscheinlich in verschiedenen Perioden in verschiedenem Grad, das Ringen des Denkers mit den Problemen und sein Nichtherrwerden über dieselben festzustellen. So hat es Zeller in Bezug auf die griechischen Denker, Portalié mit Augustinus, Hertling gegenüber Thomas, Denifle in seinen Eckehartforschungen gehalten. Nur so ist Platon oder Kant zu verstehen. Diese historisch methodische Weisheit, die theoretisch eine elementare Selbstverständlichkeit zu sein scheint, wird praktisch allzu häufig übersehen.

So sollte auch in unserm Fall die genannte Tatsache der großen Unstimmigkeiten in den Ergebnissen der Cusanusgelehrten dem kommenden Forscher zeigen, daß man unbefangen an die Schriften herantreten müsse in der Erwartung, daß man etwa auf vielfache Lücken, auf unerklärliche Dunkelheiten, unlogische Zwiespältigkeiten, auf ein Ringen mit den großen Welt- und Lebensfragen stoßen werde. Im großen ganzen ist die saubere Arbeitsweise Falckenbergs und Vansteenberghes von diesem Geist getragen. Sie hält eine vertrauenerweckende psychische Distanz zu den geschichtlichen Gegebenheiten und kann ihnen deshalb um so freier zusehen. Ein nicht nachzuahmendes Beispiel der Vergewaltigung der komplizierten Tatbestände ist Gloßners Art, der sie unbarmherzig über das Prokustesbett seines Schemas streckt: Cusanische Gleichsetzung von positiv unendlichem göttlichem und negativ unbestimmtem begrifflich allgemeinem Sein.

(a. a. O., S. 214 ff., 349 ff.) den Tatbeständen gerecht wird, glaubten wir nachträglich für unsere Aufgabe nicht mehr feststellen zu müssen.

Gehen wir nunmehr näher auf das Cusanus-Problem ein. Eine erste Forderung, die bei seiner Lösung zu verwirklichen ist, wäre die genaueste Kenntnis und Berücksichtigung der Kulturumwelt, genauer des Standes der damaligen philosophischen und theologischen Wissenschaften und des kirchlichen Lebens.

Um das an einigen Beispielen zu zeigen: Die verschiedensten Vertreter der Renaissancephilosophie, Marsiglio Ficino, Pico v. Mirandola, Patrizzi, Cardano, Paracelsus, Helmont lehren den wesentlichen Unterschied bzw. Gegensatz zwischen dem diskursiven Vernunfterkennen, das dem Endlichen zugewandt ist, und dem intuitiven Verstandeserfassen, das auf das Göttliche geht. Sie schöpften großenteils aus dem Neuplatonismus, der ihnen in den verschiedensten Formen entgegentrat, und aus dem damals so einflußreichen Kabbalismus. Grabmann hat jüngst gezeigt [22], wie Eckehart Gott das Sein abspricht. Das Problem der göttlichen Immanenz-Transzendenz war seit Eckehart derart in lebendigen Fluß gekommen, daß es seitdem ständig in der Übergangsphilosophie wiederkehrt: in der späteren deutschen Mystik, bei Sebastian Franck, Valentin Weigel, Jakob Böhme, bei den Naturphilosophen Patrizzi, Cardano, Fludd, bei den Platonikern wie Plethon. Diese Haltung führt den Ideenhistoriker notwendig auf die frühere Zeit, auf die philosophische Vor- und Umwelt des Cusanus zurück.

Zweitens würde sein Bildungsgang und der spätere Verlauf seines vielbewegten Lebens und seiner vielseitigen kirchenpolitischen, reformatorischen Wirksamkeit Licht auf seine philosophischen und mystischen Theorien werfen.

Drittens ist von der größten Wichtigkeit und von einer unabweislichen Notwendigkeit eine genaue, ins einzelne gehende Analyse seiner Quellen, sowohl der von ihm namentlich angeführten wie auch der anonymen, mehr oder weniger von ihm benützten. Gewiß, Marx, Vansteenberghe, Lenz, Rotta und andere Forscher haben an dieser Quellenuntersuchung gearbeitet. Aber die bisherigen Forschungen sind ungenügend. Wir sehen an den quellenanalytischen Arbeiten, wie sie in den letzten Jahren mit so glücklichem Erfolge über die Scholastik, namentlich das dreizehnte und teilweise auch das zwölfte Jahrhundert angestellt sind, zu welch grundstürzenden Auffassungen und völlig neuem Verständnis sie geführt haben. Grabmann macht in seinen zahlreichen Arbeiten immer wieder auf diesen Punkt

[22] Neuaufgefundene Pariser Quaestionen Meister Eckeharts und ihre Stellung in seinem geistigen Entwicklungsgange. München 1927, S. 48 ff.

aufmerkſam. Wieviel da noch in Bezug auf den Cuſanus zu tun iſt, oder richtiger geſagt, wie faſt nichts in dieſer Richtung geſchehen iſt, ſehen wir etwa an dem vorhin zitierten Urteil zweier ſo bedeutender Forſcher wie Denifle und Baeumker. Denifle meint, der Cuſaner habe ſich dem Irrtum Eckeharts, daß zwar das Weſen (essentia) Gottes und der Welt völlig getrennt bleibe, daß aber ihr Sein (esse oder existentia) zuſammenfalle, zu eigen gemacht, dieſer Irrtum erkläre den pantheiſtiſchen Einſchlag. Baeumker iſt in dieſer Erklärung dem genialen Forſcher gefolgt. Wir können dieſe Anſchauung nicht teilen. Gewiß verteidigt Cuſanus dieſe Auffaſſung Eckeharts, manche Nuancierungen dieſes Gedankens mögen auch in ſeine Auffaſſung vom Verhältnis Gottes zur Welt, in die Löſung des Problems der göttlichen Tranſzendenz-Immanenz eingegangen ſein. Seine Grundauffaſſung wird dadurch nicht beſtimmt, ſoweit ſich uns das aus einem ſorgfältigen Studium ſeiner Schriften ergeben hat.

Viertens müßte der Hiſtoriker, der bis zu der tiefſten und urſprünglichſten Eigenart der Cuſaniſchen Mentalität vorſtoßen, der ſie in ihren perſönlichſten Schwingungen belauſchen wollte, auch noch dem Einfluß des Schrifttums nachgehen. An den Früchten erkennt man den Baum. Gewiß, es braucht überaus feine Finger, um dieſe Zuſammenhänge bloßzulegen. Für welche Irrlichter hat nicht ſchon die Heilige Schrift herhalten müſſen? Wie viele Lehrer falſcher Weisheit haben ſich nicht ſchon auf Auguſtinus und andere Kirchenväter berufen! Anderſeits dürfte es doch nicht zufällig ſein, daß Giordano Bruno und andere Renaiſſancephiloſophen ihren Pantheismus von einem Nikolaus v. Cues abgeleitet haben. Gerade die Art, wie ſie ihn auffaßten, dürfte zu beachten ſein.

Allzuviel neues Licht dürften freilich die Schriften des Nolanus nicht auf die Dunkelheiten des Cuſanus werfen. So anerkennend er ſich auch in der Hauptſchrift Della causa, principio ed uno und anderswo über ſeinen Führer äußert, ſo ſtark er auch im einzelnen von ihm beeinflußt iſt, ſo faſt wörtlich er auch manche Gedankengänge, etwa den von der Complicatio und Explicatio und von dem Symbolismus der Mathematik für das Verſtändnis Gottes wiedergibt: die pantheiſtiſche Grundhaltung geſtattet keinen Schluß auf die Auffaſſung ſeines Vorgängers, ſie iſt eine verſchiedene. Vielleicht würde man bei Jacques le Fèvre, Charles Bouillé, Paracelſus, den beiden Helmont, Böhme oder Fludd nähere Anhaltspunkte zur Vergleichung finden.

Fünftens muß der Lehrinhalt mit ſtreng rationalen Maßſtäben beurteilt

werden. Eine Theorie iſt nicht ſchon deshalb wahr, weil ſie fromm iſt, oder wahrer, weil ſie frömmer iſt. Das ſieht man am Boſſuet-Fénelon-Streit über die Liebe. Ein Syſtem kann ſchwere Irrtümer enthalten, ohne daß damit ein Schatten auf die Perſon des Verfaſſers fällt, wie umgekehrt die Lauterkeit des Charakters noch kein Beweis für die Reinheit ſeiner Lehre iſt. Jede religiöſe, auch die myſtiſche, Theorie unterliegt der rationalen Beurteilung. Sie muß ihre Fundamentalſätze ebenſo begründen wie jedes andere Syſtem, mit Ankündigung von Intuition, intellektueller Anſchauung und dergleichen vorgeblich höheren Einſichten iſt die Legitimation noch nicht erbracht, jedenfalls dürfen dieſe Erkenntnis- und Seinsweiſen nicht gegen die klaren Prinzipien der geſunden, wiſſenſchaftlichen Vernunft verſtoßen.

Von dieſen Leitſätzen geführt, muß der Forſcher an das geſamte Schrifttum des Cuſaners herantreten, an die mehr philoſophiſch aufgebauten Dialoge, an die mehr aſzetiſch-paränetiſch gerichteten Erbauungsſchriften (Excitationes), an die theologiſch-apologetiſchen Abhandlungen wie De concordantia catholica, De pace fidei, Cribatio Alchorani. Auch die mathematiſchen und aſtronomiſchen Schriften darf er nicht vollſtändig beiſeite ſetzen. Die Zeit der Abfaſſung iſt ſtets im Auge zu behalten. Anders iſt die erkenntnistheoretiſche Richtung in den Frühwerken, anders in den Dialogen der ſechziger Jahre.

Es iſt von mehreren Hiſtorikern betont worden, man müſſe auf den Geiſt des Verfaſſers eingehen und bei ſcheinbaren Widerſprüchen eine Erklärung aus einem Grunde fordern. Dieſe auf den erſten Blick unanfechtbar ſcheinenden, auf jeden Fall den echten Hiſtoriker verratenden methodologiſchen Leitſätze bedürfen gar ſehr der Unterſcheidung und Einſchränkung. Gerade der Mangel dieſer Unterſcheidung hat zu den vielfachen Einſeitigkeiten der bisherigen Cuſanus-Forſchung geführt.

Gewiß muß das Einzelne letzlich aus dem Geiſt des Urhebers erklärt werden, denn auch hier gilt das Wort des Apoſtels „der Buchſtabe tötet, der Geiſt macht lebendig", allzu oft ſündigen dagegen wortklauberiſche, ſeelenloſe Hiſtoriker. Aber muß auf der andern Seite der „Geiſt" des Denkers zu allen Zeiten derſelbe geweſen ſein? Iſt der Geiſt, wie er zum literariſchen Durchbruch kommt, wie er ſich phänomenologiſch äußert — denn ein anderer iſt für den Forſcher nicht gegeben — Platons in der Sokratiſchen Frühperiode, auf der Höhe ſeiner Konſtruktion und im Alter derſelbe? Haben wir nicht auch einen Wandel bei Auguſtinus, Leibniz, Kant,

Schelling, eine Entwicklung bei ſo geſchloſſenen, ſcheinbar fertigen Denkern wie Ariſtoteles, Thomas, Spinoza, Hegel feſtzuſtellen? Darum forderten wir eine peinlich genaue Berückſichtigung der Chronologie und eine eindeutige Feſtſtellung des Sinnes der grundlegenden Fachausdrücke in den verſchiedenen Schriften, zumal ſich alle Gelehrten darin einig ſind, daß Nikolaus ein hervorragend perſönlicher, individuell ausgeprägter, mit den Problemen ringender Denktyp iſt.

Noch weit kritiſcher iſt der zweite Leitſatz hinzunehmen: „bei ſcheinbaren Widerſprüchen iſt Erklärung aus einem Grunde zu fordern." Gewiß iſt der Widerſpruch nicht unbewieſen anzunehmen, im Gegenteil iſt der „eine" Grund, wenn nichts poſitiv dagegen ſpricht, vorauszuſetzen, denn jeder Denker will ein einheitliches Syſtem ſchaffen und die objektive Wahrheit iſt ohne Widerſprüche. Der Philoſophiehiſtoriker hat es aber nicht mit Wahrheiten des alltäglichen Lebens und des bloßen geſunden Menſchenverſtandes, ſondern mit der Erforſchung der letzten und tiefſten Probleme zu tun. Und da lehrt ihn wiederum ſein Fachgebiet mit überwältigender Tatſächlichkeit, daß ſelbſt die Gewaltigſten und Genialſten im Reich des Gedankens allzu oft den Zuſammenhang der Weltgeheimniſſe nicht richtig gedeutet haben. Wieviele Unfertigkeiten und Dunkelheiten bei Ariſtoteles, Auguſtinus, Anſelm, Albert d. Gr., wie viele Widerſprüche bei dem vielleicht genialſten aller Denker, bei Platon, und wiederum bei Descartes, Leibniz, Kant, Hegel. Erſt wenn poſitiv, induktiv feſtgeſtellt iſt, daß der Philoſoph und Theologe im Ganzen ſeines Syſtems oder doch in Bezug auf einen beſtimmten ideellen Ausſchnitt einheitlich und geſchloſſen denkt, iſt die Erklärung dunkler oder gar widerſpruchsvoll ſcheinender Einzelheiten aus dem „einen Grunde" zuläſſig und notwendig.

Damit kommen wir zur letzten methodologiſchen Forderung. Die einzelnen Schriften ſind zunächſt mit peinlicher Gewiſſenhaftigkeit, völlig vorausſetzungslos, ohne alle perſönlichen und apologetiſchen Nebenzwecke, unter Heraushebung der zur Diskuſſion geſtellten Probleme durchzuarbeiten. Nach Art eines Inhaltsverzeichniſſes oder Lexikons ſind z. B. die verſchiedenen Formulierungen, die leitenden Sätze über Tranſzendenz und Immanenz, über Erkennbarkeit und Nichterkennbarkeit Gottes, über den Begriff der Schöpfung und Ausgang des Endlichen aus dem Unendlichen, über die verſchiedenen Stufen, Bedingungen, Funktionen und Objekte der menſchlichen Erkenntnis feſtzuſtellen. Sämtliche Zitate aller Gewährsmänner ſind überſichtlich zu ordnen mit dem Vermerk, ob der Verfaſſer

ihnen zustimmt oder sie ablehnt, ob er ihnen den eigentlichen Beweisgrund seiner These entnimmt oder sie zur Bestätigung bzw. Illustration seines Gedankenmotivs heranzieht. Diese Methode haben wir jahrelang bei der Durcharbeitung Olivis zu befolgen gesucht und die Ergebnisse in den verschiedenen Indices am Schluß des dritten Bandes der Ausgabe niedergelegt. Alles Konstruieren, Einfühlen und Erklären aus dem Ganzen mag dem Laien imponieren, ist aber fachwissenschaftlich unhaltbar, auf Flugsand subjektiver Meinungen gebaut, wenn die Konstruktionen nicht nachträglich induktiv erhärtet sind. Diese Methode gleicht der naturwissenschaftlichen Arbeitsweise Galileis, wodurch er die genialen Ergebnisse erarbeitet hat, der Verbindung der metodo compositivo e risolutivo. Der „eine Grund" muß mal erst gelegt werden, er kann aber nur durch gewissenhafte, induktive Kleinarbeit gelegt werden. Statt vieler Beispiele genüge die Lösung der seit Schleiermacher so viele hervorragende Geister beschäftigenden Platonfrage: was „geniale" Kombinationen nicht vermocht haben, das hat die philologische genaue Durcharbeit der Dialoge glänzend geleistet. Diese Arbeit ist aber für Nikolaus v. Cues noch nicht geleistet worden und darum dürfen wir, bei aller Hochschätzung und Dankbarkeit für die bisherigen wertvollen Beiträge, ohne Verletzung der Gerechtigkeit und Liebe behaupten, das Cusanus-Problem sei noch nicht gelöst, abgesehen davon, daß sich tatsächlich die bisherigen Leistungen — am ehesten Vansteenberghe ausgenommen — nicht genügend der Einseitigkeit und Begrenztheit ihres Gesichtsfeldes bewußt sind und es darum nicht harmonisch in das Ganze der Cusanischen Gedankenwelt eingeordnet haben [23].

* *
*

[23] Wir hatten fast vollständig diese Ausführungen niedergeschrieben, sie jedenfalls fertig konzipiert, erst da lasen wir die Ausführungen Adolf Dyroffs „Neuere Schriften über Nikolaus von Kues" (Philosophisches Jahrbuch, 41. Bd. 1928). Ohne auf seine Stellungnahme zu den dort besprochenen Schriften und manche Abweichungen von unserer Ansicht einzugehen, heben wir mit freudiger Genugtuung die Übereinstimmung eines so kenntnisreichen Philosophiehistorikers in Bezug auf unsere methologische Grundfrage hervor. Er schreibt einleitend: „Seit die philosophische Romantik durch die erste Schrift von Scharpff (1843) und die einzige von Clemens (1847) den Sinn für die Großtaten des genialen Mosellaners wieder erweckt hatte, ist eine kaum mehr zu bewältigende Nikolausliteratur angewachsen. Es darf nicht gesagt werden, daß, nach den verheißungsvollen Anfängen, der aufgewandten Masse Papiers der innere Ertrag der geistigen Arbeit entsprach. Woher das kommt? . . . Weiterhin ein Mangel richtiger geschichtlicher Einstellung. Nur ein Beispiel. Allgemein angenommen ist, daß Nikolaus zuerst bei den Fraterherren lernte. Die Fraterherren hatten ihre Mystik. Da lag es doch nahe zu fragen:

Wenden wir nunmehr dieſe methodiſchen Forderungen auf das Leben und die Lehre des Cuſaners an, und wir werden ſehen, daß ſie zu Ergebniſſen führen, die die bisherigen Darſtellungen als nicht erſchöpfend nachweiſen.

Das fünfzehnte Jahrhundert, namentlich die erſte Hälfte, in dem Nikolaus lebte (1401—1464), iſt anerkanntermaßen eine der traurigſten und tiefſtſtehenden Perioden der Kirchengeſchichte. Das Anſehen des Papſtes war durch die ſiebzigjährige ſog. babyloniſche Gefangenſchaft in Avignon (1309—1376) und das große abendländiſche Schisma (1378—1417) tief geſunken, die Irrlehre von der Oberhoheit des Konzils über das Haupt, wie ſie das Baſler Konzil (1431 ff.) anfänglich vertrat, und die folgenden Wirren waren gewiß nicht danach angetan, die Lage weſentlich zu beſſern. Ebenſo tief war das Anſehen der kirchlichen Wiſſenſchaft geſunken, in Paris und an den meiſten anderen Hochſchulen herrſchte der zerſetzende, auflöſende Nominalismus, die Via antiqua der Thomiſten, Scotiſten, Auguſtiner uſw. lag im Kampfe mit der Via moderna. Hervorragende Theologen und Philoſophen findet man in dieſer Zeit kaum. Für den tiefer Blickenden bereitet ſich ſchon ſporadiſch der neuzeitliche Individualismus, Subjektivismus, Kritizismus vor. Der Bildung entſprach das praktiſch-religiöſe und ſittliche Leben. Die großen Orden waren meiſt von ihrer ehemaligen Höhe herabgeſunken, die Diſziplin bedenklich gelockert. Nicht beſſer ſah es im höheren und niederen Weltklerus und bei den Laien aus.

In dieſe Niedergangs- und Übergangszeit haben wir uns Nikolaus hineinzudenken. Bereits in jungen Jahren kam er in die Obhut der Fraterherren nach Deventer, wo er eine vortreffliche religiöſe Ausbildung genoß. Als fünfzehnjähriger wird er in dem einen Jahre (1416) in Heidelberg, wo ſeit dem gefeierten Marſilius von Inghen der Nominalismus eingezogen war, nicht allzu tief in die ſtreng logiſche Vernunftwiſſenſchaft eingedrungen

Verdankt der Myſtiker Nikolaus etwas der Myſtik eines Ruysbroek und Gerhard de Grote? Vielleicht wird mehr Negatives als Poſitives herauskommen. Nikolaus hat ſich ſchon wohl früh an die italieniſche Geiſtesentwicklung angeſchloſſen und ſucht ſehr bald ſeinen eigenen Weg zu Gott. Aber die Arbeit muß einmal durchgemacht . . . werden . . . Ein Hauptfehler war die Unterlaſſung eingehender Analyſen einzelner Begriffe durch alle Schriften des Cuſanus hindurch, wobei die Vorgeſchichte der Termini nicht zu kurz kommen darf. Wir bedürfen eines Lexikon Cusanum, wir bedürfen als gediegene Grundlage aller weiteren gedanklichen Analyſen zunächſt einmal einer wirklich unanfechtbaren allſeitigen philologiſch-hiſtoriſchen Durchforſchung der Philoſopheme des Nikolaus von Kues. Uebinger hatte einen vielverſprechenden Anfang dazu gemacht. Es blieb dabei." (S. 116 f.).

ſein. In Padua (1417—1423) widmete er ſich vor allem der Rechtswiſſenſchaft, daneben der Mathematik, Philoſophie und Theologie. Es folgte ein Jahr Studium in Köln (1425), wo ſich Thomiſten und Albertiſten ſtritten[24]. Schon früh iſt das Intereſſe des hochbegabten, vielſeitigen jungen Mannes den damals blühenden humaniſtiſchen Fächern zugewandt, eifrig ſammelt er Handſchriften der Klaſſiker. Daneben beſchäftigt er ſich zeitlebens mit ſeltenem Eifer und Erfolge mit mathematiſchen und aſtronomiſchen Problemen. Von ſeiner weitverzweigten Beleſenheit zeugen die vielen Belege in ſeinen Schriften und ſeine Bücherei in Cues, wie ſie Marx inventariſiert hat. Seit 1430 hat er kaum noch Zeit gefunden, ſich ſyſtematiſch und mit Muße ausgedehnten Studien hinzugeben. Die praktiſchen kirchlichen, politiſchen, reformatoriſchen und diſziplinären Arbeiten nehmen ſeine ganze Zeit in Anſpruch. Wir können hier von ihrer Aufzählung abſehen. Freilich das eine große Problem, das zeitlebens ſeine ganze gewaltige Geiſteskraft in Spannung hielt, die Frage nach dem Weſen Gottes und den Wegen zu ſeiner Erfaſſung, läßt ihn nicht mehr los. Er erzählt ſelbſt, wie er abends, wenn er nach den anſtrengenden Arbeiten und ermüdenden Reiſen des Tages in einer Herberge ankam, bevor er ſich die nötige Ruhe gönnte, noch zuvor das Ergebnis ſeiner Betrachtungen zu Papier brachte.

Schon vor Jahren, als es uns anläßlich eines vierzehntägigen Aufenthaltes in dem gegenüberliegenden Bernkaſtel vergönnt war, öfters in der alten Bibliothek des Meiſters im Spital zu Cues zu arbeiten, fiel es uns auf, wie wenig die eigentlich ſcholaſtiſchen Denker gegenüber anderen Richtungen vertreten ſind. Von Thomas von Aquin iſt ſehr wenig vorhanden, um ſo mehr von Eckehart, Raymundus Lullus, Pſeudo-Dionyſius, Auguſtinus. Dieſer Sachverhalt läuft parallel zu den Zitaten. Wer ſich die Mühe gibt, die Randnoten in den drei Bänden der Baſeler Ausgabe (1565) durchzuſehen und dann die Zitate durchzuleſen, wird bald ſehen, daß die Autoren platoniſch-auguſtiniſch-myſtiſcher Richtung einſeitig bevorzugt ſind. Am

[24] Grabmann hat neuerdings (Der Einfluß Alberts des Großen auf das mittelalterliche Geiſtesleben, in Zeitſchrift für kath. Theologie, 52. Bd. [1928], S. 333 ff.) auf die Bedeutung der Albertiſten in Köln und ihren Streit mit den Thomiſten hingewieſen. Von dem bedeutendſten Vertreter der Albertiſten, Heimericus de Campo, finden ſich zwei Handſchriften in der Hoſpitalbibliothek zu Cues, Cod. 106 umfaßt vor allem ſeine philoſophiſchen Werke. Nikolaus hat ihn alſo offenbar gekannt, bis 1444 lehrte Heimericus in Köln. Wichtig für unſere Quellenforſchungen iſt nun, daß dieſer Albertiſt ſtark neuplatoniſch gerichtet war. — Gerade ſolche Einzelzüge werfen viel Licht auf den Entwicklungsgang und den Geiſt des Cuſaners, in dieſer Weiſe müßte ſein Bildungsgang im einzelnen unterſucht werden.

häufigſten werden Pſeudo-Dionyſius, Platon, Auguſtinus erwähnt. Der erſte dürfte ſein eigentlicher Führer ſein; als „sanctus", „sanctissimus", „magnus" wird er geehrt. Dagegen wird Eckehart auffallend ſelten herbeigezogen, noch am meiſten in der Apologia. Auf Ariſtoteles beruft ſich der Philoſoph des öfteren, teils beipflichtend, teils ablehnend. Albert d. Gr. und Bonaventura kommen häufiger als Thomas vor. Weiter begegnen uns die arabiſchen Philoſophen, ſodann Scotus Eriugena, der wiederholt und ehrenvoll genannt wird, David von Dinant und ähnliche mittelalterliche Denker.

Ziehen wir aus den bisherigen Angaben, den Zeitumſtänden, dem Werde- und Lebensgang, dem Inhalt der Bücherei und den Zitaten des Cuſaners das Ergebnis: ſo drängt ſich die Überzeugung auf, daß er keine gründliche dialektiſch-logiſche, metaphyſiſch-philoſophiſche und dogmatiſch-theologiſche Schulung durchgemacht hat, daß auch ſein Intereſſe nicht in dieſer Richtung ging, ſondern neben den neuen humaniſtiſchen und mathematiſch-aſtronomiſchen Fächern vor allem der Myſtik neuplatoniſcher Färbung zugewandt war. Sein letztes Ziel war ein praktiſches, ein religiös myſtiſches und kirchlich reformatoriſches. Die Wiſſenſchaft iſt ihm bei aller begeiſterten Hochſchätzung, aller genialen Befähigung und raſtloſen Hingabe nur Mittel zum Zweck. Er gleicht darin dem ihm kongenialen Leibniz, der im übrigen viele grundlegende Lehren von ihm entlehnt hat. Der Cuſaner iſt der große Kirchenpolitiker und Reformator, ſei es auf dem Konzil von Baſel oder auf den Wanderungen und Synoden in Süd-, Nord- und Weſtdeutſchland, oder in ſeinen Auseinanderſetzungen mit den Huſſiten in Böhmen und den Türken in der Cribatio Alchorani oder endlich als ſtreitbarer Biſchof von Brixen. Gerade wie bei Leibniz in ſeinen vielſeitigen Unionsverſuchen der getrennten Kirchen, ſo leidet auch beim Cuſaner unter dieſen weitblickenden diplomatiſchen Beſtrebungen die begriffliche, logiſche und dogmatiſche Korrektheit und Schärfe. So heißt es mehr als bedenklich in ſeinem Unionswerke De pace seu concordantia fidei, es gäbe nur eine Religion, in den verſchiedenen religiöſen Gebräuchen der chriſtlichen, jüdiſchen, mohammedaniſchen und heidniſchen Formen ſpiegle ſich die eine wahre katholiſche Religion, die eine katholiſche Wahrheit wider. Die Menſchwerdung des Gottesſohnes laſſe ſich aus den Prinzipien der verſchiedenen Religionen ableiten. Nur müſſe man in den äußeren Gebräuchen keine Übereinſtimmung herbeiführen wollen, man könne etwa ruhig die Beſchneidung zulaſſen und ſelbſt den Bilderdienſt der Polytheiſten dulden. Dieſer

Indifferentismus spiegelt einmal den Verfall der damaligen philosophisch-theologischen Wissenschaft wider und zeigt zweitens wie mit Schlaglichtern, daß die Stärke des großen, reformeifrigen Kirchenfürsten nicht das klare und geschulte Denken war.

Der Cusaner erscheint danach als der geniale „originelle Gottsucher, als der Prophet des neuzeitlichen Gedankens, der aber noch völlig verwachsen ist mit dem mittelalterlichen, christlichen Geist". Daher das Zwiespältige, Unausgeglichene, Unfertige in seinem Lebenswerk und in seinen Schriften. Eine wesentlich intuitive, gefühlsbetonte Mentalität.

Aus dieser Ebene gesehen, erhält seine so verwickelte Persönlichkeit ihre Einheit; aus ihr gesehen, werden die logischen Schwächen seines Systems verständlich. Aus dieser geschichtlichen Umwelt wird man auch seine Irrtümer milder beurteilen. Tout comprendre c'est tout pardonner.

Nochmals sei es gesagt: Bei all dem unbestreitbaren Wert der bisherigen Einzelunterſuchungen und zusammenfassenden Darstellungen scheint uns die Gesamthaltung der Philosophie unseres Denkers noch nicht vollkommen wiedergegeben zu sein. Die Lösung dieser Frage wäre fast ein Lebenswerk. Um die vorhin aufgestellten Forderungen weiterzuführen: Der Forscher müßte das ganze Schrifttum durcharbeiten, die verschiedenen Schichten und Strömungen der Lehre genau voneinander sondern und in ihrem gegenseitigen Verhältnis werten, grundlegende und führende Begriffe und Gedankenkomplexe von untergeordneten scheiden, diese womöglich auf jene zurückführen, die verschiedenen Seiten der beherrschenden Motive zerlegen, in ihrer Einheit und Unausgeglichenheit darlegen, sie aus der Abhängigkeit von den Quellen und der Eigenart des Verfassers erklären, endlich den Wissensbau in seiner Totalität und in seinem architektonischen Werden vor dem Leser erstehen lassen.

Nehmen wir zum Beispiel das Grundprinzip der Coincidentia oppositorum, wonach in Gott Gegensätze bzw. Widersprüche, wie Sein und Nichtsein, Größtes und Kleinstes, die sich im Endlichen und für die diskursive Vernunft sprengen würden, zusammenfallen. Wir haben bis jetzt bei keinem Forscher eine befriedigende Erklärung gefunden. Wenn Lenz meint, es besage dasselbe, was die Scholastik mit der klassischen Formel ausdrückt, alles, was sich in den Geschöpfen vorfindet, ist in Gott formaliter oder eminenter enthalten, so dürfte damit schwerlich die Auffassung des Cusaners wiedergegeben sein. Warum betont er so nachdrücklich, plötzlich wie durch höhere Erleuchtung auf der Gesandtschaftsreise

über Griechenland habe er dieſe Einſicht als etwas ganz Neues erhalten, warum preiſt er ſo oft die Erhabenheit und Fruchtbarkeit dieſes bislang unbekannten Prinzips?

Uns will ſcheinen — einſtweilen bloß eine heuriſtiſche Annahme —, dieſe Coincidentia oppositorum hat wie die Sktotiſtiſche Distinctio formalis notwendig eine ſachliche Mehrheit im Auge, die freilich letztlich, ebenſo wie hier, in der abſoluten Einheit und Unendlichkeit Gottes geeint iſt. Wenn von einer Verſchiedenheit a parte rei keine Rede iſt, warum ſoll ihr Verſtehen denn der myſtiſchen Schau des Intellectus vorbehalten ſein, das ginge ja nicht über das Vernunftbegreifen hinaus? Wenn aber eine Mehrheit vorhanden iſt, wie kann ſie ſich in der abſoluten Einfachheit Gottes finden? Vielleicht nur, weil Gott auch das Sein der Geſchöpfe irgendwie ſeinsmäßig umfaßt. Manche Apologeten des Cuſaners erklären die ermüdend oft wiederkehrenden Ausdrücke, Gott iſt das Sein der Dinge, er iſt ihre Form, er iſt ihr Weſen, ſtets nur von den vorbildlichen Ideen der Dinge im göttlichen Wort, nach denen ſie geſchaffen werden. Ob damit der Sinn dieſes Zentralſtückes ſeiner Gotteslehre erſchöpft iſt, iſt uns mehr als zweifelhaft.

Wenn man annimmt, Gottes Sein konſtituiere teilweiſe das Sein der Geſchöpfe, gehe weſensmäßig in ihr Sein ein, dann verſteht man den Freudenjubel und Finderſtolz des Philoſophen. Denken wir uns einfühlend in den Durchbruch der Coincidentia oppositorum hinein. Jahre lang hat er, etwa wie Descartes auf ſeinen Reiſen und Kriegsfahrten, über Gott als den Ausgangspunkt aller Philoſophie, über die Vereinbarkeit der chriſtlichen, theiſtiſchen Auffaſſung mit den pantheiſtiſchen Motiven gerungen, wie ſie ſich durch die Lektüre der pſeudodionyſiſchen, neuplatoniſchen Schriften, durch das Studium Plotins, Eckeharts und anderer Myſtiker in ihm feſtgelegt hatten. Plötzlich ſteht die Intuition, wie es bei der Mentalität des Nikolaus nicht zu verwundern wäre, vor ihm. *Εὕρηκα*, ich habe es gefunden: Gott bleibt der Welt tranſzendent, von ihr getrennt, wie es das Chriſtentum will, und doch geht er ſeinsmäßig in die Weſenskonſtitution des Endlichen ein, wie es ihm die genannten Schriften nahelegen mußten. Wir haben vorhin die Erklärung Denifles, daß der Cuſaner einfach Eckeharts Gleichſetzung des göttlichen und geſchöpflichen Daſeins herübergenommen habe, als Geſamtrichtung abgelehnt. Aber gerade hier wäre durch Gegenüberſtellung der Grundauffaſſungen beider Denker zu zeigen, inwieweit der Cuſaniſche Gedanke von dem Eckehartſchen nuanciert iſt. Noch mehr, würde dieſe Deutung nicht auch zum Neuplatonis-

mus des Plotin und Pseudo-Dionysius, von denen er stark beeinflußt ist passen!

Suchen wir der eigenartigen Verschlingung von Theismus und Pantheismus von einer andern Seite näher zu kommen.

Wohl alle Forscher sind sich darüber einig, und sie müssen es laut der ersten Kapitel der philosophischen Hauptschrift, der Docta ignorantia, und des endlosen Wiederholens der dort gegebenen Begründung sein, daß der Mystiker die Coincidentia oppositorum in folgender Weise ableitet. Gott, sagt er, ist das Maximum, als das Maximum ist er auch das Minimum, denn Gott ist alles, also auch dasjenige, das so klein ist, daß es nichts Kleineres geben kann, denn Gott ist dasjenige Wesen, dem nichts entgegengesetzt werden kann, cui nihil opponi potest. Wir wundern uns, daß unseres Wissens bislang niemand auf die Sophistik, die dieser Beweisführung zugrunde liegt, hingewiesen hat. Hier springt die logische Schwäche des Nikolaus, wie sie sich durch seine ganzen Werke hindurchzieht und weshalb er sich aus instinktivem Selbsterhaltungstrieb heftig über die Logik ergeht — a dialecticis libero nos, Domine, müßte gemäß der Forderung des heiligen Ambrosius der Litanei eingefügt werden — in die Augen. Vergessen wir es nicht, einen anderen Beweis als obigen, „Gott ist das größte Wesen, dem nichts entgegengesetzt werden kann", hat er im Grunde für sein Fundamentalprinzip nicht. Ist Gott wirklich das Größte, dem nichts entgegengesetzt werden kann? Wir meinen, sehr viel steht zu ihm im Gegensatz? Steht nicht die Inkarnation des Bösen, der Verworfenen im schreiendsten Gegensatz zu ihm? Wir werden den Gedanken nicht los, obschon wir ihn sonst nirgends ausgesprochen fanden, daß bereits hier ein feines, fast unmerkliches Hineinspielen des begrifflichen, allgemeinen Seins in das konkrete, wirklich unendliche Sein im Sinn Glossners vorliegt. Gewiß, in gewisser Weise steht nichts zu Gott im Gegensatz, er enthält alles Sein eminenter. Aber wie gesagt, diese Nichtentgegensetzung begründet in keiner Weise die fundamentale Coincidentia oppositorum. Ganz anders ist es mit dem allgemeinen, logischen Sein. Ihm wird tatsächlich nichts entgegengesetzt, weil alles in ihm beschlossen ist.

Suchen wir von einer neuen Seite das Transzendenz-Immanenz-Problem zu klären. So oft auch unser Denker wiederholt, daß alle Einzeldinge complicate in Gott sind, und daß Gott in ihnen explicate ist: eine klare Entscheidung, die eindeutig für Theismus oder Pantheismus spräche, gibt er u. W. nirgends. Kaum hat er verdächtige Wendungen gebracht wie

dieſe, Gott iſt in dem Univerſum wie die Einheit in der Zahl, oder das All iſt contracte oder in der Vervielfältigung alles das, was Gott in der unitas oder Einfachheit iſt, ſo hebt er alsbald die Tranſzendenz Gottes, ſein Getrenntſein von den Geſchöpfen hervor. Auch hier würde das unbewußte, unlogiſche Hineintragen des allgemeinen Seins in das göttliche Weſen ſofort die polaren Spannungen, die Unausgeglichenheiten im Gottesbegriff verſtändlich machen. Das Ens ut sic, der abſtrahierte Begriff Sein enthält tatſächlich als logiſches Gebilde alles Einzelſein in Einheit oder complicate in ſich, im gedanklichen Herabſteigen entfaltet, „expliziert" es ſich. Dann verſteht man auch die nirgends auch nur verſuchsweiſe bewieſene groteske, alle Wiſſenſchaft aufhebende Leugnung des Widerſpruchsſatzes in göttlichen Dingen. Natürlich, der Cuſaner müßte entgegen, und nach dem Ton der Apologia würde er auch nicht in Verlegenheit kommen: Die diskurſive Vernunft könne dieſes Nichtgelten freilich nicht einſehen, das ſei Sache des intuitiv erfaſſenden Verſtandes, „der intellektuellen Anſchauung". Dann ſind wir freilich hilflos, gerade wie jeder „vernünftige" Menſch dem Skeptiker gegenüber machtlos iſt. Dürfte nicht die Coincidentia oppositorum in Gott die Entſtellung der tiefen und tatſächlichen Wahrheit ſein, daß in Gott Sein oder Seinsarten harmoniſch vereinigt ſind, deren Nebeneinanderſein im Geſchöpf einen Widerſpruch bedeutet? So iſt Gott ad intra notwendig, und zugleich ad extra frei, er iſt innerlich unveränderlich, das ewige nunc stans und zugleich nach außen in entgegengeſetztem Sinn tätig. Dieſes Verhalten trüge in das endliche Sein Widerſprüche hinein, nicht aber in das Abſolute. Trotzdem gilt der Satz des Widerſpruches ebenſo metaphyſiſch abſolut für Gott wie für das Endliche.

Uns will nach dem ganzen Bildungsgang des Cuſaners ſcheinen, daß er dieſes Lehrſtück der Scholaſtik nicht gekannt hat. Er ſagt ja ſelbſt, wie auf der Rückreiſe von Konſtantinopel die große Erleuchtung von der Coincidentia oppositorum über ihn gekommen ſei. Dann verſteht man auch das beglückende, erhebende Bewußtſein, als habe er ein ganz neues Prinzip entdeckt. Entweder hat er dieſem alten ſcholaſtiſchen Gedanken nur eine pointierte Formel gegeben und dann iſt nicht einzuſehen, weshalb er ob dieſer „genialen Intuition" derart gefeiert wird, wie es vielfach üblich iſt, oder aber hat er, wie Vanſteenberghe will, das logiſche und metaphyſiſche Grundgeſetz, das nach Ariſtoteles und Thomas der Träger aller Wahrheitserkenntnis und Seinsſchichtung iſt, für Gott geleugnet.

Ein anderes Rätſel, das die bisherige Forſchung bloß regiſtriert, aber

aus seinen systematisch-historischen Bedingungen noch niemand zu erklären versucht hat. Unsere Vermutung — mehr soll sie einstweilen nicht sein — beleuchtet das eine große Problem Theismus oder Pantheismus von einer neuen Seite. Es entspricht nicht dem geschichtlichen Sachverhalt, daß der Cusaner nur deshalb jedes präzise Erkennen der endlichen Einzeldinge leugnet und alles menschliche Wissen zu einer Coniectura, zu einer bloßen Annäherung an die Wahrheit herabsetzt, weil er alles Sein sofort ex specula aeternitatis, aus der Schau Gottes betrachtet, weil er auch die Beziehungen des Endlichen zum Unendlichen zur genauen Erkenntnis des Einzelnen berücksichtigt wissen will. Gewiß, diese Auffassung ist maßgebend und sie gibt seinem Wahrheitsbegriff trotz der unbrauchbaren Verstiegenheit einen tiefen Sinn. Es finden sich ferner skeptische, neuzeitlich bewußtseinsimmanent klingende Stellen, daß der Geist nicht aus sich herausgehen und nur das erkennen könne, was in ihm ist.

Doch das trifft noch nicht den Kern der Sache. Merkwürdig, in der erkenntnistheoretischen Hauptschrift, in dem Frühwerk De coniecturis, dessen ganze Aufgabe dahin zielt, den Erweis zu erbringen, daß die menschliche Vernunft nichts präzis erkennen könne, ergeht sich der Verfasser ausführlich darüber, daß der Verstand gleichwohl die endlichen Wesenheiten — von den vom Verstand selbst erzeugten mathematischen Gebilden abgesehen —, wie sie sind, entsprechend der Forderung „veritas est adaequatio intellectus cum re" erfassen könne. Anderswo leugnet er ausdrücklich das präzise Darstellen dieser Wesenheiten (quidditates). Reißt man die Texte aus dem Zusammenhang heraus, so stehen wir vor einem offenbaren Widerspruch. Dürfte nicht die Lösung in der uns jetzt geläufigen Richtung liegen, daß das Sein des Geschöpflichen in sachlicher Ungetrenntheit aus einer unendlichen und endlichen Seite zusammengesetzt ist. Je nachdem der abstrahierende Verstand das endliche Moment gefliſſentlich heraushebt oder nicht, kann und muß der Cusaner im ersten Fall sagen, der Verstand erkenne das endliche Ding präzis, im andern Fall, er erfasse es nur annäherungsweise.

Ebenso schillernd ist der Begriff der Schöpfung. Man kann die theistischen Motive in erdrückender Fülle zusammenhäufen: Die Dinge sind zeitlichen Ursprungs, sie sind aus dem Nichts hervorgebracht, sie bleiben völlig von Gott getrennt, wie Gott anderseits nach der ständigen Betonung des Cusaners actus purissimus, ens aeternum, necessarium, immutabile, infinitum ist. Und doch erfolgen ständig störende, pantheistisch klingende Ein-

brüche: die Geſchöpfe ſind von aller Ewigkeit geſchaffen, die Welt iſt der geſchaffene Gott, Gott konnte die Dinge nicht früher ſchaffen. Auch das Können in Gott ſchillert in der Schrift De possest und in anderen Spätwerken in einem merkwürdigen Zwielicht.

Wir haben an einem Kernpunkt des Weltbildes des Cuſaners zu zeigen verſucht, wie ein und derſelbe Gedanke von verſchiedenen Seiten herangezogen und beleuchtet werden muß. Wir ſahen, daß der Begriff göttliche Immanenz-Tranſzendenz durchaus nicht eindeutig beſtimmt und umgrenzt iſt, daß er auf keine logiſche Einheit gebracht werden kann, daß er große Bedenken, wenn nicht Widerſprüche enthält.

Nunmehr wäre es die Aufgabe des Hiſtorikers, alle Schriften unter dem Geſichtspunkt dieſer Frageſtellung durchzuarbeiten, nüchtern die einzelnen Schichten bloßzulegen, die einzelnen Stellen dementſprechend einzuordnen und ſie letztlich miteinander zu vergleichen, ob ſie ſich zur Einheit zuſammenfügen laſſen oder nicht, und bei negativem Ergebnis unbefangen und ſchlicht die verſchiedenen Seiten nebeneinander zu ſtellen und womöglich hierarchiſch in ihrer Wertbedeutung zu würdigen. Wäre das geſchehen, dann müßte ein ſorgfältiges Studium der Quellen die Entſtehungsgeſchichte des vorliegenden Begriffes bzw. Begriffskomplexes verſtändlich zu machen ſuchen. Damit wäre die Arbeit des Hiſtorikers in Bezug auf dieſen Einzelpunkt erledigt.

Mit der gleichen unperſönlichen Sachlichkeit und dem gleichen Verzicht auf apologetiſch-dogmatiſche Nebenzwecke wären alle übrigen Zentralprobleme zu behandeln. Bezüglich der verwickelten Erkenntnislehre des Nikolaus wurden bereits einige Andeutungen gemacht. Falckenberg hat in ſeinen Studien mit hiſtoriſchem Takte manche Seiten vortrefflich behandelt, manche dunkle Punkte harren aber noch der Aufhellung.

Das Univerſalproblem nimmt auch bei Nikolaus eine zentrale Stellung ein. Ultrarealiſtiſche Motive kreuzen ſich mit nominaliſtiſchen, Platon meint er mit Ariſtoteles in Einklang gebracht zu haben — eine verdächtige Irenik —, der neuplatoniſch-auguſtiniſche Exemplarismus zieht ſich wie ein goldener Faden durch das geſamte Schrifttum hindurch. Dieſen ganzen Knäuel zu entwirren wäre zwar eine ſelbſtloſe, harte Arbeit, würde aber viel Licht auf die theiſtiſch-pantheiſtiſche Grundeinſtellung des Philoſophen werfen.

Im großen ganzen dürfte gerade für den Cuſaner die Arbeitsweiſe des bahnbrechenden Denifle in den genannten Eckehartſtudien vorbildlich ſein.

Sie hat viel Licht in das bisherige Dunkel geworfen. Denifle hat reinlich die ſcholaſtiſchen und theiſtiſchen Motive von den myſtiſch perſönlichen und pantheiſtiſchen geſchieden. Die Wiſſenſchaftlichkeit ſeiner auf reichſtem literaturgeſchichtlichen Wiſſen und ſpekulativem Einfühlen fußenden Methode hat in unſeren Tagen die Feuerprobe der Kritik beſtanden. Nikolos v. Cues iſt inhaltlich und formell betrachtet im weiteſten Ausmaß von Eckehart abhängig.

E. Über die Philoſophie der Neuzeit

GREGOR VON VALENCIA UND DIE ERNEUERUNG DER DEUTSCHEN SCHOLASTIK IM XVI. JAHRHUNDERT

Von Professor Dr. P. Wilhelm Hentrich S. J.,
Valkenburg (Holland)-Salamanca

Als ein von Salamanca aus geſchriebener Beitrag [1] zu einer Feſtgabe, die ſich „Philosophia Perennis“ betitelt und dem heutigen Vertreter dieſer Philosophia perennis an der Münchener Univerſität gewidmet iſt, dürfte das obige Thema nicht unangebracht ſein. War es doch eben dieſer Gregor von Valencia, der an der Univerſität von Salamanca das Reformprogramm eines Franz von Vitoria [2] ſich zu eigen machte, um ſpäter durch ſeine Lebensarbeit als Profeſſor an der Ingolſtädter Univerſität (die mit der heutigen Münchener Univerſität identiſch iſt) dieſe geläuterte Scholaſtik nach Deutſchland zu übertragen.

Als im 16. Jahrhundert faſt alle Länder Europas von Glaubenskämpfen und Religionskriegen erſchüttert wurden, bewahrte ſich Spanien ſeine religiöſe wie ſeine politiſche Einheit und befand ſich „zwiſchen den Pyrenäen und den Meeren, wie hinter ſchützenden Kloſtermauern [3]“, die Frieden und Sicherheit boten zu wiſſenſchaftlichem Forſchen und geruh-

---

[1] Die vorliegende Arbeit ging hervor aus dem Studium der gedruckten und ungedruckten Werke Valencias und der Durchforſchung deutſcher, ſpaniſcher, franzöſiſcher und italieniſcher Archive und Handſchriftenſammlungen. Siehe das ausführliche Quellen- und Literaturverzeichnis am Schluß der jüngſt erſchienenen Arbeit des Verfaſſers „Gregor von Valencia und der Molinismus — Ein Beitrag zur Geſchichte des Prämolinismus mit Benützung ungedruckter Quellen“ (Innsbruck 1928, Verlag F. Rauch). Ein umfangreicheres Werk über Valencias Leben und Bedeutung auf Grund ungedruckter Quellen iſt in Vorbereitung. — Zur Literatur ſei noch nachgetragen: M. *Solana*, Los grandes escolásticos españoles de los siglos XVI y XVII, Madrid 1928; K. *Eſchweiler*, Die Philoſophie d. ſpan. Spätſcholaſtik des 17. Jahrhunderts [Span. Forſch. d. Görresgeſ., Bd. I 1, Münſter 1928, S. 251—325]; V. *Beltrán de Heredia*, O. P., Los MSS del . . . F. de Vitoria, Madrid 1928; ſowie die verſchiedenen Aufſätze des letztgenannten zur Neuſcholaſtik des 16. Jahrhunderts in den letzten Jahrgängen der „Ciencia Tomista“.

[2] Vgl. die wegweiſenden Aufſätze „Die vatikaniſchen Handſchriften der Salmanticenſer Theologen des 16. Jahrhundert“, die der jetzige Kardinal F. Ehrle S. J. vor 45 Jahren, ohne ſich als Verfaſſer zu nennen, im „Katholik“ (Bd. 52 und 53, 1884—85) veröffentlichte und denen auch Verfaſſer die erſten Anregungen zu ſeinen Arbeiten verdankt. — Da dieſe wertvollen Artikel bisher nicht genügend bekannt waren, bzw. von ihren Benutzern vielfach nicht entſprechend zitiert wurden, iſt es ſehr zu begrüßen, daß ſie im laufenden 8. Jahrgang der „Estudios Eclesiásticos“ in ſpaniſcher Überſetzung erſcheinen.

[3] Vgl. R. de Scorraille S. J., F. Suarez, I. Bd. (1912), S. 67.

ſamem Nachdenken über eben jene Probleme, um die man ſich draußen vor den Mauern lärmend ſtritt. Dank dieſer glücklichen Lage, im Verein mit der befruchtenden Berührung mit Humanismus und Renaiſſance, und dank der angeborenen Veranlagung des Spaniers für metaphyſiſche Spekulation reifte damals, etwa ſeit 1530, in Salamanca jene geläuterte Scholaſtik, die mit dem Namen des großen Franz von Vitoria O. P. (1486—1546) und ſeiner Schüler und Freunde Dom. Soto, Melchior Cano, P. Sotomayor, Mancio de Corpore Christi u. a. untrennbar verknüpft iſt. Die Leitgedanken dieſer Reform waren: Selbſtbeſinnung der ſcholaſtiſchen Theologie auf die Eigenart ihrer Quellen; Vermählung der humaniſtiſchen Form mit dem ſcholaſtiſchen Inhalt; kritiſcher Sinn; Rückkehr zu den erſten Quellen; vor allem gründlicher Lehrinhalt in Theologie und Philoſophie durch Abkehr vom Nominalismus und Anſchluß an den heiligen Thomas, deſſen Summa Theologica ſtatt der Sentenzenbücher des P. Lombardus den Vorleſungen zugrunde gelegt wurde; zugleich aber auch ſelbſtändige Löſung der in der Gegenwart neu aufgetauchten Probleme im Geiſte der Lehre des heiligen Thomas. Gewiß war es zunächſt eine Reform der *Theologie*; aber bei dem engen Bunde, in dem die ſcholaſtiſche Spekulation Philoſophie und Theologie vereint, mußte ſie ſich notwendig auch als Reform der ſcholaſtiſchen *Philoſophie* auswirken.

Im Bannkreis dieſer Salmantizenſer Reformbewegung wuchs Gregor von Valencia [4] auf. Geboren im März 1549 in Medina del Campo, der in der Mitte zwiſchen den beiden Univerſitätsſtädten Salamanca und Valladolid gelegenen Handelsmetropole des damaligen Kaſtiliens, zog er ſchon in jungen Jahren zur Univerſität nach Salamanca (wahrſcheinlich ſchon 1563, kaum 14 Jahre alt), um ſich dort über ein Jahr dem Studium der Rechte zu widmen und ſeine in Medina begonnenen philoſophiſchen Studien durch die Bakkalaureatsprüfung am 26. März 1565 abzuſchließen. Nach ſeinem Eintritt in den Jeſuitenorden (23. November 1565) ſtudierte er zunächſt zwei Jahre Theologie in Salamanca (1566—1568), weitere

[4] Als Quellen für dieſe kurze Lebensſkizze dienten u. a.: „De vita et rebus gestis R. P. Gregorii de Valentia," von Gregors Schüler J. Gretſer zwiſchen 1612 und 1615 geſchrieben (Archivalia S. J., Arch. Prov. Germ. I. 28, p. 191—204); ein italieniſch, wohl in Neapel, wenige Jahre nach Gregors Tode verfaßter Nekrolog (Archivalia S. J., Neap. 175, Nr. 5, f 11—17); ferner die Ordenskataloge, vor allem der vertrauliche Briefwechſel Gregors und ſeiner Obern und Mitbrüder (Archivalia S. J.).

zwei Jahre (1568—1570) in Valladolid [5], deſſen Univerſität auch von der Salamancaer Reformbewegung ergriffen war, um ſich dann noch ein oder zwei Jahre lang (davon jedenfalls das zweite Jahr in Salamanca) beſonderen philoſophiſch-theologiſchen Studien zur Vorbereitung auf eine Profeſſur zu widmen. Als Profeſſor der Philoſophie wird Valencia wahrſcheinlich den berühmten Ludwig von León [6] gehört haben, den Spanien unter ſeine größten Klaſſiker rechnet. Der Saal, in dem León dozierte, wird heute noch, im weſentlichen unverändert, erhalten: beim Anblick dieſer weiten, wenig belichteten Halle, mit der Cátedra des Profeſſors und den ungefügen, höchſt unbequemen Bänken für die Hörer, fühlt man ſich unwillkürlich zurückverſetzt in die Zeit, da auch Gregor hier den Worten des Meiſters lauſchte. — Gregors Hauptprofeſſor in der Theologie war Mancio de Corpore Christi O. P. († 1576), ein unmittelbarer Schüler des Franz von Vitoria. — Vom Ordensgeneral zum Profeſſor für Deutſchland beſtimmt, blieb Gregor auf der Reiſe etwa ein halbes Jahr im Collegium Romanum in Rom [7], wohin der ſpaniſche Jeſuit Franz Toledo, früher Philoſophieprofeſſor in Salamanca und Schüler Dom. Sotos, ſeit einem Jahrzehnt die Salmantizenſer Reform übertragen hatte. Wie der Briefwechſel der Archive bezeugt, erfuhr Gregor auch hier manche Anregungen. Im Sommer 1573 kam er nach Deutſchland, um zuerſt an der Dillinger Univerſität zwei Jahre (1573—75), dann in Ingolſtadt über 22 Jahre als Theologieprofeſſor und Schriftſteller zu wirken. 1598 nach Rom als Profeſſor an das Collegium Romanum berufen und mit der Verteidigung Molinas in den Congregationes de Auxiliis betraut, ſtarb er, kaum 54 Jahre alt, am 26. April 1603 in Neapel.

Der Schwerpunkt ſeiner Lebensarbeit liegt alſo in Deutſchland, wo er in dem Vierteljahrhundert ſeiner Tätigkeit zunächſt, ähnlich wie Vitoria in Salamanca, eine neue Generation von Philoſophie- und Theologieprofeſſoren heranbildete, ſo daß ihm von ſeinen Zeitgenoſſen der Ehrentitel eines „Doctor Doctorum [8]“, wie dem Franz von Vitoria der eines

[5] Franz von Vitoria und manche ſeiner Schüler, wie Cano, Carranza und Báñez dozierten zeitweiſe auch in Valladolid.

[6] Über León vgl. die jüngſte archivaliſche Quellenarbeit von Aubrey F. G. *Bell*, Luis de León. A Study of the Spanish Renaiſſance. Oxford, 1925 (ſpan. Überſetzung: Barcelona s. a.); vgl. dazu als kritiſch-ergänzendes Referat die Artikelfolge „Algunas observaciones . . .“ von P. M. Vélez im laufenden Jahrgang von „Religión y Cultura“.

[7] Vgl. unten Anm. 9.

[8] Bereits der oben genannte Neapolitaner Nekrolog berichtet, daß Papſt Klemens VIII. ihn „Maestro de Maestri“ genannt habe.

‚Maestro de los Maestros", zugebilligt wurde. In den letzten Jahren ſeines Aufenthaltes in Deutſchland, 1591 bis 1597, veröffentlichte Gregor dann in vier ſtarken Folianten ſeine berühmten „Commentarii Theologici", die aus ſeinen Vorleſungen, wie die Vorleſungsdiktate bezeugen, organiſch herausgewachſen waren. Durch dieſe Doppeltätigkeit als Lehrer und Schriftſteller hat Gregor auf die Neugeſtaltung wie der Theologie, ſo auch der ſcholaſtiſchen Philoſophie in dem Deutſchland des 16. Jahrhunderts entſcheidenden Einfluß ausgeübt.

Worin beſtand nun ſeine Erneuerung der ſcholaſtiſchen Philoſophie? Oder zunächſt eine Vorfrage: War Gregor überhaupt Philoſoph? Gewiß, ſeine Lehrtätigkeit übte er faſt ſein ganzes Leben lang auf den theologiſchen Lehrſtühlen in Dillingen, Ingolſtadt und Rom aus. Eine Philoſophieprofeſſur konnten wir bis jetzt, trotz der gegenteiligen Behauptung der meiſten Biographen, archivaliſch nicht nachweiſen [9]. Trotzdem er ein ungemein fruchtbarer Schriftſteller war [10], hat er doch keine einzige unmittelbar philoſophiſche Schrift, weder als Druckſchrift noch als Manuſkript, hinterlaſſen, da wir die einzige philoſophiſche Schrift, einen Kommentar zu den Büchern des Ariſtoteles „De anima" (eine in Loches in Frankreich befindliche Handſchrift), die Sommervogel unſerm Gregor zuſchreibt, als nicht von ihm ſtammend nachweiſen konnten [11]. — Und doch iſt Valencia Philoſoph. Im 16. Jahrhundert waren an den katholiſchen Univerſitäten die theologiſchen Lehrſtühle die eigentlichen Pflegeſtätten der Spekulation und Metaphyſik, wie ja auch die Summa Theologica des Aquinaten, die Gregor ſeinen Vorleſungen zugrunde legte, eine Zuſammenfaſſung der Philoſophie und Theologie war. Dieſen Doppelcharakter will Gregor auch dadurch zum Ausdruck bringen, daß er auf den Titelblättern der vier Bände ſeiner „Comentarii theologici" zwei allegoriſche Geſtalten mit der Unterſchrift „Theologia" und „Philosophia" thronen läßt und am Schluß jedes Bandes einen ausführlichen Index beifügt, der

[9] Biographen und Hiſtoriker behaupten bis zur jüngſten Gegenwart, Gregor habe 1571—1573 zwei Jahre lang in Rom Philoſophie doziert. In dieſer Form iſt die Nachricht ſicher falſch, da wir archivaliſch nachweiſen konnten, daß er ſich damals nur ein halbes Jahr (Mitte November 1572 bis Juni 1573) auf der Durchreiſe nach Deutſchland in Rom aufgehalten hat; ob er während dieſer Zeit vielleicht aushilfsweiſe dort doziert hat, ließ ſich noch nicht feſtſtellen.

[10] C. Sommervogel S. J., Bibliothèque d. l. Comp. d. Jésus (1890—1900), tom. VIII, col. 388—400, zählt 42 gedruckte Werke Valencias (davon viele in mehreren Auflagen) auf.

[11] „Gregor v. Val. u. d. Molinismus," Kap. V. § 1 „Der angebliche Kommentar Valencias z. ariſtot. Schrift de anima (1570)".

ſein Werk auch zum Handbuch für den philoſophiſchen Unterricht geeignet machen ſoll: „Index rerum philosophicarum, quae in hoc tomo . . . continentur, iuxta ordinem quo in philosophiae curriculo vel disputari solent vel attingi.“ Auf dieſen Index verweiſt er auch ausdrücklich im Vorwort.

Durch nichts vielleicht hatte die Scholaſtik des ausgehenden Mittelalters ſich den Spott und die Gegnerſchaft der humaniſtiſch gebildeten Kreiſe ſo ſehr zugezogen wie durch die Vernachläſſigung der ſprachlichen Form, durch das verwilderte Latein, in dem ſprachwidrige, willkürliche und überflüſſige Neubildungen, beſonders in den Kreiſen des ſpäteren Skotismus, überwucherten. Im Geiſte der Salmantizenſer Reform und in ſtändiger perſönlicher Fühlung und Freundſchaft mit den Humaniſtenkreiſen Ingolſtadts ſprach und ſchrieb Gregor, wie die Nachſchriften ſeiner Vorleſungen und ſeine gedruckten Werke bezeugen, ohne in das übertrieben gekünſtelte Humaniſtenlatein zu verfallen, ein ſchlichtes, aber reines und edles Latein [12]. Unter Beibehaltung jener ſcholaſtiſchen Fachausdrücke, wie aseitas u. a., die zum eiſernen Beſtand der ſcholaſtiſchen Spekulation gehören, vermeidet er alle entbehrlichen unlateiniſchen Ausdrücke, bzw. entſchuldigt ſich, wenn er einen ſolchen gebrauchen muß [13]. Auch zieht er es, im Gegenſatz zur Spätſcholaſtik, in weiſer Selbſtbeſchränkung vor, aus dem lateiniſchen Sprachſchatz den jeweils entſprechenden Ausdruck für ſeine Gedanken zu ſuchen, ſtatt durch Neubildungen von Worten den Schein der Tiefe zu erwecken, als ob das vorhandene Sprachmaterial der Größe und Neuheit des Gedankens nicht gewachſen ſei [14]. — Neben dem Lateiniſchen beherrſcht er auch die griechiſche und hebräiſche Sprache [15].

Was den Inhalt ſeiner Philoſophie betrifft, ſo wurde Gregor dadurch bedeutungsvoll für die Entwicklung in Deutſchland, daß er den Gedanken

---

[12] „Seine Sprache iſt ein Muſter von Klarheit, Beſtimmtheit und männlicher Eleganz.“ J. *Scheeben*, Natur und Gnade, Mainz 1861, S. 227 [1] (2. Aufl. 1922, S. 309).

[13] z. B. Comm. I. (1592) col. 330: „propositio contradictoria de inesse (ut a Logicis dicitur).“

[14] Nur einmal fanden wir eine derartige Neubildung, Comm. I. d. 8 q 3 p 1 (§ Si quis autem . . .) „Deum posse movere . . ., non posse tamen id facere *finalicando* (ut sic dicam)“.

[15] Er zitiert Homer, Heſiod, Aeſchylos, Sophokles, Euripides, Xenophon, Sueton, Aemilius Probus (in „Eumene“), häufiger den Virgil, u. zw. einmal vier Verſe aus der Aeneis (Comm. I. Ingolſt. 1603, col. 127); ebenſo zeitgenöſſiſche Humaniſten wie Erasmus und Oecolampadius.

der Philosophia perennis in ihrem zweifachen, ſich ergänzenden Sinne erfaßte und zum Programm erhob: einerſeits konſervativer Anſchluß an die Ergebniſſe der Denkarbeit der früheren Jahrhundete, wie ſie ſich ihm in der Summa des Aquinaten verkörperte; anderſeits Verpflichtung zu ſelbſtändiger Fortentwicklung, zur Läuterung und Bereicherung des ererbten Gedankengutes.

Mit Ariſtoteles iſt Gregor von dem methodiſchen Grundſatz durchdrungen, daß der Philoſoph vor der Löſung des Problems über die früheren Löſungsverſuche ſich klar werden muß, und mit Vitoria ſieht er die Aufgabe der Gegenwart darin, die Summe aus der Geſamtentwicklung der zweitauſendjährigen Geſchichte der Philosophia perennis zu ziehen. Darum beginnt er die Einzelunterſuchungen meiſt mit einem kritiſchen Referat über die bisherigen Löſungsverſuche. Es iſt nun überraſchend zu ſehen, wie ungemein reich die Zahl der Autoren iſt, die Valencia nicht nur zitiert, ſondern wirklich durchgearbeitet hat. Eine Unterſuchung der gedruckten und ungedruckten Werke Valencias führte in dieſem Punkte zu einem ähnlichen Ergebnis, wie es M. Grabmann in ſeiner verdienſtvollen Studie über Suárez [16], Gregors Studiengenoſſen, dargelegt hat. Gregors ganzer Bildungsgang ſpiegelt ſich darin wider. An der Pflegeſtätte der klaſſiſchen Bildung aufgewachſen, iſt er wie mit den griechiſch-römiſchen Klaſſikern, auch mit der antiken Philoſophie vertraut. Von den Vorſokratikern zitiert er Thales, Anaximander, Anaximenes, Pherekides, Pythagoras, Empedokles, Anaxagoras, Demokrit. Von Platon verwendet er, außer den im Mittelalter benutzten Schriften, auch das Symposion und den Phaedrus und verrät ſeine Kenntnis der neuen Ausgaben und Arbeiten der Florentiner Platoniker. Die Schriften des Ariſtoteles, auf denen ſich ſeine philoſophiſchen Studien ganz aufbauten, kennt er im griechiſchen Original und zitiert von deſſen antiken Kommentatoren Olympiador, Simplicius, Ammonius und Porphyrius. Über umſtrittene Fragen der Ariſtoteles-Exegeſe (Sterblichkeit der Seele, allgemeine Vorſehung uſw.) werden eingehende Unterſuchungen angeſtellt. Von Späteren verwertet er die Epikuräer, die Stoiker, Porphyrius, den ſog. Hermes Trismegiſtos („den älteſten Philoſophen Ägyptens"), Cicero, M. Varro, Boethius, Nemeſius. Daß Valencia wie die Theologie ſo auch die

[16] Die Disputationes metaphysicae d. Fr. Suarez in ihrer meth. Eigenart und Fortentwicklung, Innsbruck 1917 (Franz Suarez, Gedenkblätter, S. 29—73). 2. ergänzte Aufl. München 1926 (Mittelalt. Geiſtesleben, S. 525—560).

Philoſophie der Kirchenväter, beſonders des Auguſtinus, ebenſo wie die arabiſch-jüdiſchen Philoſophen Avicenna, Algazel, Avicebron, Averroes, Maimonides genau kennt, braucht nicht eigens betont zu werden.

Beſonders reich iſt natürlich Gregors Kenntnis der Scholaſtik. In der eingehenden Verwertung aller ihrer verſchiedenen Schulen und Richtungen ſpiegelt ſich ſein Studiengang in Salamanca wider, wo neben den Hauptlehrſtühlen noch drei „Cátedras menores" beſtanden, die des heiligen Thomas, die des Scotus und die der Nominaliſten (auch cátedra de Durando oder de Gregorio a Rimini genannt); auf letzterer wurde zu Anfang des 16. Jahrhunderts Gabriel Biel oder Marſilius von Inghen als Autor den Vorleſungen zugrunde gelegt. Aus der Vorſcholaſtik verwertet Valencia neben den Ethymologien des Iſidor von Sevilla den Beda und Rhabanus Maurus; aus der Frühſcholaſtik Anſelm und die beiden Viktoriner Hugo und Richard; aus dem Übergang zur Hochſcholaſtik, neben dem Lombarden, den Wilhelm von Auxerre; aus der Hochſcholaſtik: Heinrich von Gent (den die Serviten 1609 feierlich zum „Doctor proprius ordinis" erklärten); von den älteren Franziskanern Alexander von Hales, Bonaventura und Richard von Middleton. Mit Scotus beſchäftigt ſich Gregor faſt in jeder Quäſtion, meiſtens ablehnend, aber öfters auch ihm zuſtimmend. Von Skotiſten zitiert er Trombetta, Alphonſus de Caſtro und A. Vega. Von der „Schola Aegidiana" kennt er das Schulhaupt Ägidius von Rom und ſeinen bedeutendſten Schüler Thomas von Straßburg, ferner aus der Karmeliterſchule den Averroiſten Joh. Baconthorp und den Thomas Netter (Waldensis). Auch mit der Spätſcholaſtik zeigt ſich Gregor ſehr vertraut: mit den Vorläufern des Nominalismus Durandus und Aureolus, dem „venerabilis inceptor" Ockham und deſſen Freunde Franz de Marchia (Asculanus), Gregor von Rimini, Marſilius von Inghen, Pierre d'Ailly und ſeinem Schüler Gerſon, dem berühmten Sorbonniſten Jakob Almainus, Joh. Major und G. Biel. Ebenſo kennt er die Averroiſtenſchule des 14. Jahrhunderts, den Joh. von Jandun und den „princeps Averroistarum", den obengenannten Karmeliter Baconthorp.

Vor allem iſt naturgemäß mit dem heiligen Thomas (und ſeinem Lehrer Albert d. Gr.) die Thomiſtenſchule vertreten: zunächſt das Dreigeſtirn der großen Kommentatoren Capreolus, Ferrara und Cajetan, ferner Hervaeus Natalis, Petrus de Palude, Soncinnas, Chryſ. Javellus und der Vorläufer der Salmantizenſer Reform Konrad Koellin; Franz von Vitoria mit den Salmantizenſer Dominikanern D. Scoto, M. Cano, Barth. Medina und Báñez.

Dazu kommen die beiden großen Salmantizenſer Kanoniſten dieſes Jahrhunderts M. Azpilcueta (Navarrus) und D. de Covarrubias. Von den eigenen Ordensgenoſſen, die aus dieſer Salmantizenſer Reformbewegung hervorgingen, verwendet er Fr. von Toledo, Jakob von Ledesma, Bellarmin, Leſſius, Suárez und Vásquez; aus der älteren Löwener Schule Driedo, R. Tapper, Strapleton; von den Ingolſtädtern ſeinen Vorgänger Eck. Von zeitgenöſſiſchen Renaiſſancephiloſophen zitiert Gregor den älteren Pico de Mirandola, den Pomponazzi und deſſen Schüler Simon Porzio.

Dieſen Reichtum an Kenntnis der verſchiedenen Schulen und Autoren ſchöpft Gregor nicht aus mittelalterlichen Katenen und Zitatenſammlunlungen. „Laboratum a me multum est," ſagt er in der „Praefatio ad pium Lectorem" des erſten Bandes ſeiner Commentarii, „ut si quae sententiae, sive orthodoxorum, sive haereticorum ad rem pertinere viderentur, eas omnes commemorarem fideliter, *ipsis fontibus inspectis*, ne quid falsi aut incerti a me citaretur." Eine eingehende Nachprüfung ſeiner Zitate beſtätigte dies: wenn möglich, geht Gregor immer auf die erſten Quellen zurück; wenn dieſe nicht erhalten ſind, vergleicht er die verſchiedenen ſekundären Quellen, die ihm darüber berichten, z. B. bei den Vorſokratikern den Ariſtoteles, Cicero und Auguſtin. Er zitiert mit einer für jene Zeit bemerkenswerten Genauigkeit, bei ſeltenen Werken gibt er den Druckort an, bzw. das Werk, dem der betr. Traktat beigebunden iſt. Bei den „libri 8 philosophiae" bemerkt er, daß ſie irrtümlich dem Gregor v. Nyſſa ſtatt dem Nemeſius zugeſchrieben würden. Bei griechiſchen Autoren bezeichnet er genau die von ihm benutzte Überſetzung. Stillſchweigend verbeſſert er Ungenauigkeiten oder Unrichtigkeiten in den von Thomas angeführten Zitaten. Kurz, überall zeigt ſich der neuerwachte hiſtoriſch-kritiſche Sinn der Zeit und die Auswirkung ſeiner Salmantizenſer Ausbildung.

Dieſe Kenntnis und Verwertung des Erbgutes der Philosophia perennis in ſeinem ganzen Reichtum führte jedoch bei Valencia in keiner Weiſe zu einem philoſophiſchen Eklektizismus: hatte er ſich doch, getreu dem Programm Vitorias, grundſätzlich an den heiligen Thomas angeſchloſſen und deſſen Summa ſeinen Vorleſungen und Kommentaren zugrunde gelegt und durch ſeine doppelte Lebensarbeit als Profeſſor und Schriftſteller der Lehre des heiligen Thomas an den Univerſitäten des katholiſchen Deutſchlands zum endgültigen Siege verholfen. Hierin erblickten ſchon die Zeitgenoſſen Gregors vorzüglichſte Bedeutung. 1580 ruft der

Ingolſtädter Philoſophieprofeſſor Val. Rotmar [17] in einem Valencia gewidmeten Gedichte den Studierenden zu: „Quisquis es ô igitur, Divi quem dogmata THOMAE — Noscere . . . juvat . . . — Huc ades: illa tibi fidus pater omnia praestat — Gregorius." Im folgenden Jahre ſchreibt ein anderer Ingolſtädter Profeſſor, Joh. Engerd [18]: „Quod si jam divinum ingenium et divinam pene memoriam D. Gregorii amplissimis ornare laudibus voluero, non tanta mihi certe orationis ubertas suppetet, quantam . . . eruditio illius singularis meretur; . . . tam laudabiliter et tam fructuose Spartam suam ornavit et etiam nunc ornat, ut auditores in magnam admirationem traducat: . . . auream enim D. Thomae Aquinatis Summam Theologicam in lectionibus publicis insigniter explicando dilucidat . . ."

Wie Vitorias Verdienſt darin beſteht, in Salamanca den Lombarden durch den Aquinaten erſetzt zu haben, ſo ſchreiben auch dem Valencia alte und neue Biographien das gleiche Verdienſt zu, als erſter in Ingolſtadt 1575 ſtatt des Lombarden die Summa des heiligen Thomas den theologiſchen Vorleſungen zugrunde gelegt zu haben. Eine Nachprüfung dieſer Behauptung an den Archivalien und Handſchriften der Münchener Univerſität ergab nun allerdings ein etwas anderes Bild: Gregor bildet nur den Abſchluß einer Entwicklung der letzten Jahre. Von dem erſten Jeſuiten, der als Theologieprofeſſor nach Ingolſtadt kam, dem heiligen Petrus Caniſius, wird uns berichtet, daß er am 26. November 1549 das Sentenzenbuch des Lombarden zu erklären begann. Zwei Jahrzehnte ſpäter jedoch erklärt in einer Handſchrift [19], betitelt: „Annotationes in primum Magistri Sententiarum a Rev. Dom. P. Peltano S. J. publice Ingolstadii traditae Anno 1569", dieſer Vorgänger Gregors im Prooemium (f. 5^{v}) „ Verum quum Magister [= Lombardus] in primo [libro sent.] praecipue valde prolixe minusque methodice praecedat, nos illius loco 43 priores 1.^{ae} partis D. Thomae quaestiones proponemus et ad eas earumque articulos, tum ex ipso magistro, tum ex aliis quoque magistri interpretibus ea reducere satagemus, quae ad materiae hujus cognitionem et explicationem quam maxime facere videbuntur." Tatſächlich ſtellen dieſe vom 20. April 1569 bis 19. März 1571 gehaltenen Vorleſungen Peltans ſchon einen Kommentar zum erſten Teil der Summa des Aquinaten (q. 1 bis q. 14 a. 6) dar. In

[17] Annales Ingolſt. Academiae. Ingolſt. 1580, f. 16 s.
[18] Almae Ingolſt. Academiae tomus I. Ingolſt. 1581, f. 157.
[19] Univ.-Bibl. München. Handſchr.-Abt., MS. 69 in 4°, f. 1—198.

einem andern MS[20], betitelt „In III. librum Sententiarum Petri Lombardi", das die faſt gleichzeitig (14. Febr. 1570 bis Ende Juni 1571) gehaltenen öffentlichen Vorleſungen des andern Ingolſtädter Dogmatikprofeſſors Hieron. Torrenſis S. J. enthält, erklärt auch dieſer, daß ihm die Ordnung des Lombarden mißfalle; er verſucht es mit einem Mittelweg: im allgemeinen legt er die Ordnung des Lombarden zugrunde, ſchickt aber einiges, was an dieſe nicht angeſchloſſen werden kann, als Ergänzung nach der Ordnung des Aquinaten voraus. Ein drittes MS[21] enthält die Vorleſungen, die dieſer H. Torrenſis ebendort vom 26. Oktober 1574 bis zum 24. September 1575 hielt; es iſt ein bewußter Kommentar zur Summa des heiligen Thomas (2, 2 p., q. 34 bis 62), deren einzelne Quäſtionen und Artikel der Reihe nach behandelt werden. Am Schluß (p. 327) fügt der Schreiber hinzu: „Absolvit tractatum d. rector R. P. Hieronymus Torrensis 24. die septembris 1575 propediem discessurus Dilingam. Laus Deo. Gregorius a Valentia coepit primo legere anno 1575 20. Octobris." Es folgen im gleichen MS[22] und von der gleichen Hand die Vorleſungen Valencias (20. Oktober 1575 bis Juli 1576), der den Kommentar ſeines Vorgängers unmittelbar weiterführt (von q. 63 bis q. 82). Die gleiche Entwicklung beſtätigt auch der „Ordo studiorum[23]", der auf Grund der „Reformatio" der Ingolſtädter Univerſität durch Beſchluß des Akademiſchen Senates vom 13. März 1571 veröffentlicht wurde. Hier heißt es auf Seite 7: „Laudatum *Hispanorum* et *Italorum* atque adeo veterum Germaniae Theologorum exemplum secuti Professores Theologicorum Scholasticorum scriptis explicandis hoc ordine vacabunt. Prima inter ordinarias Scholasticas praelectiones est primae partis D. Thomae: qui cum de Universis Theologiae partibus egregio certe ordine scripserit, hanc Theodorus Peltanus . . . explicabit. Altera lectio Scholasticae Theologiae est tertii Sententiarum, quem Hier. Torrensis interpretabitur . . . Tertia . . . est primae secundae Partis D. Thomae, quam D. A. Hunger[24] accurate et diligenter persequetur." Hier wird deutlich auf die Salmantizenſer

---

[20] Ibidem, MS. 69 in 4°, f. 199—364.

[21] Ibidem, MS. 48 in 4°, f. 1—162.

[22] Ibid. f. 162—327.

[23] Ordo studiorum et lectionum, in quatuor facultatibus apud celeberrimam Academiam Ingolst., authoritate et decreto Sermi ac Illmi Principis . . . Alberti . . . renovatus et publice propositus, sub initium hujus anni 71. Ingolstadt 1571, Ex Officina Weissenhorniana.

[24] Ein Weltgeiſtlicher.

Reform, wie auf die Einführung der Summa im Collegium Romanum durch Toledo Bezug genommen. Doch wird der Lombarde nicht ſogleich vollſtändig verdrängt, da die eine Vorleſung des Torrenſis, wie auch das obige MS bezeugt, noch an ihm feſthält. In einem im März 1575 (alſo ein halbes Jahr vor der Ankunft Valencias) von der Ingolſtädter Univerſität aufgeſtellten Lehrplan [25] werden die einzelnen Teile der Summa des Aquinaten auf die drei Profeſſoren für alle Zukunft in regelmäßigem Turnus ſo verteilt, daß jeder Profeſſor in zehn Jahren die ganze Summa kommentieren mußte und zugleich die Studenten innerhalb von vier Jahren die ganze Summa zu hören Gelegenheit hatten. Damit hatte alſo ſchon vor Gregors Ankunft die Summa des Aquinaten — wenigſtens ſtatutengemäß — endgültig über den Lombarden geſiegt. Wenn die Tradition trotzdem dieſes Verdienſt dem Gregor zuſchreibt, ſo iſt das vielleicht dadurch zu erklären, daß ſein Einfluß von Dillingen her, direkt (da er ſchon ſeit 1574 für Ingolſtadt beſtimmt war) oder wenigſtens indirekt auf die Entwicklung in Ingolſtadt eingewirkt hat; vor allem aber iſt zu bedenken, daß ſolche Reformſtatuten ſich nur durchſetzen können, wenn eine große Perſönlichkeit, ein großer Lehrer ſich für deren Durchführung einſetzt. Und ſomit wird dieſe archivaliſch-irrige Tradition, die Valencia das Verdienſt der Einführung der Summa in Ingolſtadt zuſchreibt, doch in einem tieferen Sinne Wahrheit.

Die große Idee der Philosophia perennis ſchließt, in ihrer Tiefe erfaßt, neben der geruhſamen Freude am ſtolzen Erbbeſitz in gleichem Grade die Verpflichtung zu ſtändigem Fortſchreiten in ſich. Im Geiſte eines Mancio de Corpore Christi O. P. (Vitorias Schüler und Gregors Lehrer), der mit feinem Lächeln vor ſeinen Hörern eine Sentenz des Aquinaten ablehnt [26], faßt auch Valencia ſein warmes und grundſätzliches Eintreten für die Lehre des heiligen Thomas nicht einfachhin als eine bequeme Repriſtination des Thomismus des 13. Jahrhunderts auf. Auch von Gregor gilt, was Kardinal Ehrle [27] von Vitoria ſagt, daß die große und berechtigte Ehrfurcht vor dem heiligen Thomas ihn keineswegs dazu führte, die Fortſchritte [28] der letzten

[25] München, Univ.-Archiv, B. I. Nr. 3. f. 41v und 42R. (Vgl. Prantl, Geſch. d. Univ. Ingolſt., II. Urkunde 97.)

[26] V. Beltrán de Heredia O. P., Valor doctrinal d. l. lectural del P. Báñez: Ciencia Tomista 21 I (1929), 75².

[27] Estudios Eclesiásticos 8 (1929), 163 s.

[28] Die ſtolze Freude Valencias über die Fortſchritte ſeiner Zeit bricht zuweilen, wie z. B. Comm. I d. 1. q. 1. p. 3, durch: „. . . nunc etiam, quando in cognitione rerum in omni genere doctrinae tantus progressus factus est . . .“

250 Jahre geringzuſchätzen oder jede Prüfung der Anſichten und Beweiſe ſeines großen Meiſters für überflüſſig und unrecht zu halten.

Schon durch den Titel ſeines Werkes will Gregor zum Ausdruck bringen, daß er ſeine Aufgabe nicht in einem bloßen Kommentar erſchöpft ſieht. Er nennt das Werk nicht, wie etwa B. Medina, „Expositio" oder „Commentarii in Summam S. Thomae", ſondern im Haupttitel einfach „Commentarii Theologici" und fügt nur als erläuternden Untertitel hinzu: „in quibus omnes quaestiones, quae continentur in Summa Theologica D. Thomae Aquinatis, ordine explicantur ac suis etiam in locis controversiae omnes fidei elucidantur." In der Vorrede zum erſten Band erläutert er den Aufbau ſeines Werkes näher dahin, daß es zwar auch als Kommentar zu den Büchern des Aquinaten dienen könne, „et simul possit per se legi tamquam suis ex partibus per se constitutum et a D. Thomae libris seu Summa non prorsus dependens." Noch deutlicher ſpricht er ſich, offenbar als Antwort auf Angriffe, in der Vorrede zum dritten Bande aus: „minime instituisse me fungi munere *meri interpretis* seu *Commentatoris*; sed *de rebus ipsis per se* Disputationes sive Commentationes Theologicas ita conscribere, ut et Theologicae doctrinae veritas, et (quae a veritate ipsa vix unquam differt) sententia D. Thomae intelligi possit, quem in Societate nostra tamquam Theologorum principem propositum et commendatum nobis habemus." — Seine grundſätzliche Stellung zum heiligen Thomas legt er in der Vorrede zum erſten Bande dahin feſt, daß er im allgemeinen der Anſicht des Aquinaten ſich angeſchloſſen habe, zuweilen dagegen, allerdings ſelten, davon abgewichen ſei, „sed non sine ratione"; in der Auslegung des Textes des Aquinaten fühlt er ſich jedoch an die Kommentatoren aus dem Dominikanerorden, bei aller Wertſchätzung ihrer Werke, nicht gebunden, ſondern nimmt für ſich das gleiche Recht der ſelbſtändigen Stellungnahme in Anſpruch, das dieſe ſich gegenſeitig bei ihren abweichenden Auslegungen zubilligen. Noch präziſer formuliert er ſeinen Standpunkt und den Unterſchied von dem der Dominikaner in dem Gutachten zum erſten Entwurf der Ratio Studiorum von 1586, das wir aus dem Münchener Hauptſtaatsarchiv veröffentlichten [29]: es gezieme ſich nicht, auf die Worte des Aquinaten eingeſchworen zu ſein; durch das Ordensinſtitut werde die Lehre des heiligen Thomas als Vorbild hingeſtellt, nicht als eine „individua et determinata doctrina", ſondern „in ipso potissimum doctrinae genere, ut scilicet sit non modo secundum

[29] Greg. v. Valencia und d. Molinismus (Innsbruck 1928), S. 149 ff.

fidem et pietatem, sed etiam bene fundatum et solidum", und das letztere erfordere eben auch, daß man gegebenenfalls von Thomas abweiche.

Dementſprechend baut Gregor ſein Werk im freien Anſchluß an die Ordnung des Aquinaten in der Form auf, daß er, ſtatt Artikel für Artikel der Summa zu kommentieren, jeden Band (der einer „Pars" der Summa entſpricht) in mehrere „Disputationen" gliedert, deren jede eine Gruppe zuſammengehöriger Quäſtionen der Summa behandelt; jede Quäſtio gliedert er dann in „Puncta" und dieſe zuweilen wieder in Paragraphen. Dadurch gewinnt der ganze Aufbau gegenüber der Summa an Klarheit und Durchſichtigkeit; minder wichtige Artikel des heiligen Thomas kann er darin überſchlagen oder nur nebenher berühren, umgekehrt die neu aufgetauchten Fragen und die Fortſchritte der Spekulation der letzten Jahrhunderte zwanglos einordnen und ausführlich behandeln. Die Argumente des Aquinaten, die in der Summa in eine zuſammenhängende Darlegung eingebettet, ja oft darin verſteckt ſind, bringt Gregor in die durchſichtige ſyllogiſtiſche Form. Es iſt ihm immer um die *Sache* ſelbſt zu tun; deshalb hebt er überall ſehr gut und ſcharf mit ſouveräner Sachbeherrſchung heraus, was bei den Streitigkeiten der Schule nur „ein Streit ums Wort" iſt, ſo beſonders bei vielen ſcheinbaren Divergenzpunkten der Thomiſten und Skotiſten. Mit geſundem Urteil und im ſcharfen Gegenſatz zur Scholaſtik des ausgehenden Mittelalters tadelt er in der Vorrede ſtreng diejenigen Scholaſtiker, die „wie kleine Kinder aus Sand Häuschen bauen, um ſie dann ſogleich wieder mit nicht geringerer Freude zu zerſtören", mit anderen Worten: „argumenta solent ubique studiose conquirere et formare, quae rursus dissolvant, absque ulla alia fere utilitate, quam quod argumentati fuisse videri possint"; das Ziel des Disputierens dürfe nicht das Disputieren um ſeiner ſelbſt willen ſein, ſondern nur die tiefere Wahrheitserfaſſung.

Die Abweichungen von Thomas, bzw. von der Auslegung des Thomas durch viele Thomiſten, ſind im weſentlichen die gleichen wie bei Suárez und der ſich bildenden Jeſuitenſchule: Leugnung des realen Unterſchieds zwiſchen Weſenheit und Daſein; Auffaſſung der materia prima; Lehre vom Individualitätsprinzip, ſowie einzelne Punkte der Seelen- und Abſtraktionslehre. Doch da er ſich in den entſcheidenden Fragen des analogiſchen (nicht univokalen) Charakters des Seinsbegriffs und in dem gemäßigten Realismus der Univerſalienlehre an Thomas anſchließt, kann man ihm, wie Suárez und den großen Jeſuitenphiloſophen, den Ehren-

namen eines Schülers des heiligen Thomas, eines Thomiſten im weiteren Sinne des Wortes, nicht abſprechen [30]. Aber auch dort, wo Gregor der Anſicht des heiligen Thomas ſich anſchließt, unterzieht er doch ſtets ſeine Beweisgedanken einer genauen Prüfung, lehnt dieſe öfters ab und erſetzt ſie durch ſtichhaltigere Beweiſe. Vor allem zieht er, im Geiſte der Salmantizenſer Reform, bei allen Fragen einen ſcharfen Trennungsſtrich zwiſchen den theologiſchen und den philoſophiſchen Beweiſen und wehrt ſich überall gegen eine unerlaubte Vermiſchung beider. Hierin liegt, philoſophiegeſchichtlich geſehen, ein großer Fortſchritt ſeines Werkes gegenüber der Summa des Aquinaten. Gregors Werk, das die rein philoſophiſchen Elemente zwar noch im Zuſammenhang mit den theologiſchen, aber doch reinlich von dieſen geſchieden darſtellt, bildet eine Übergangsſtufe zwiſchen den mittelalterlichen Summen und den „Disputationes metaphysicae" eines Suárez.

Neue Löſungen ſchwebender Gegenwartsprobleme ſucht und findet er in der Frage nach der Erlaubtheit des Zinsnehmens und in der tiefen Frage nach der Vereinigung von Willensfreiheit, göttlicher Allmacht und Vorſehung. Seinen Zeitgenoſſen erſchien Valencia deshalb als ein durchaus ſelbſtändiger Denker, wie die ſchweren, jahrzehntelangen Kämpfe mit der älteren, überkonſervativen Generation ſeiner Mitbrüder beweiſen.

Valencias Einfluß ſetzte ſich fort in ſeinen beiden großen Schülern Gretſer und Tanner und dehnte ſich von Ingolſtadt und Dillingen auf die übrigen Jeſuitenuniverſitäten und von dort aus auf die andern katholiſchen Univerſitäten Deutſchlands aus. Mitbeſtimmend für die weitere Entwicklung der deutſchen Scholaſtik wurde er durch die weite Verbreitung ſeines Kommentarwerkes: innerhalb der erſten Jahrzehnte nach dem Erſcheinen erlebten die vier umfangreichen Folianten etwa zwölf Auflagen (viermal in Ingolſtadt, einmal in Dillingen, dreimal in Venedig und viermal in Lyon): für dieſe Zeit ein faſt beiſpielloſer Erfolg. Auch auf die proteſtantiſchen Univerſitäten Deutſchlands erſtreckte ſich Valencias Einfluß. Dem proteſtantiſchen Theologen Val. Veltheim in Jena († 1700) [31] wurde von ſeinen Gegnern vorgeworfen, daß er Valencia, wie Vásquez u. a. als der Unſterblichkeit würdige Männer anſehe, und der Proteſtant

[30] Vgl. hierzu das klug-abwägende Urteil Grabmanns (a. a. O. S. 550 f.).

[31] Vgl. K. *Werner*, Fr. Suarez, II, 257 f.

D. G. Morhof [32] ſchreibt Ende des 17. Jahrhunderts von Gregor: „ille inter heroes scholasticos, cujus celebratissimum nomen tum apud pontificios, tum apud nostros est.“

Zuſammenfaſſend wird man alſo wohl mit Recht ſagen dürfen, daß Gregor weſentlichen Anteil an der Erneuerung der deutſchen Scholaſtik im 16. Jahrhundert hat. Er lehrte ſie in Wort und Schrift, dem Gedanken auch eine edle ſprachliche Form zu geben, die die Gegner nicht abſtößt und die Freunde gewinnt, und erzog ſie zu kritiſchem Sinn und zum Zurückgehen auf die erſten Quellen. Durch Anſchluß an den Aquinaten und gleichzeitige Erſchließung des ganzen Reichtums an philoſophiſchem Erbgut, wie er auch in den anderen Schulen und der Entwicklung der letzten Jahrhunderte ſeit Thomas verborgen lag, führte Gregor ſie von unfruchtbaren Haarſpaltereien über Nebenſachen, von dem „Disputieren um des Disputierens willen“ zu Selbſtzucht, Sachlichkeit und echter Tiefe, zum ſpekulativen Durchforſchen der eigentlichen Hauptprobleme der Metaphyſik zurück. Durch ſeine „Commentarii“ trug er weſentlich zur ſchärferen Abgrenzung des philoſophiſchen Gebietes innerhalb der Scholaſtik bei und ſtellte philoſophiegeſchichtlich ein Mittelglied zwiſchen mittelalterlicher Auffaſſung und dem neuen Typus der „Disputationes Metaphysicae“ eines Suárez dar. Vor allem aber wirkte er dadurch, daß er als Lehrer und Schriftſteller auch unter ſchweren perſönlichen Kämpfen für die Notwendigkeit echten Fortſchreitens ſich einſetzte und dieſen Geiſt ſeinen Schülern einflößte.

Hierin vor allem liegt auch ſeine Gegenwartsbedeutung für die heutige Scholaſtik: in dem ehrlichen Streben, den Gedanken der „Immerwährenden Philoſophie“ in ſeiner doppelten Bedeutung zu entfalten, Treue zum Erbe der Väter, vereint mit ſtändigem Sich-Mühen, es täglich neu zu erwerben.

[32] Polyhistor, Lübeck 1708, p. 2. l. 1. c. 14, § 45.

ZUM ONTOLOGISCHEN GOTTESBEWEISE BEI KANT

Von Profeſſor Dr. P. Caſpar Nink S. J.,
Sankt Georgen, Frankfurt a. M.

Seitdem der heilige Anſelmus erſtmalig aus dem Begriffe des ens, quo maius cogitari nequit, die Exiſtenz Gottes zu beweiſen verſucht hat[1], iſt die Diskuſſion um die Gültigkeit und Eigenart des ontologiſchen Beweiſes nicht zur Ruhe gekommen. Auch heute fehlt die Einhelligkeit in der Stellungnahme zu dem Beweiſe. Selbſt diejenigen, die ſich gegen ihn entſcheiden, gehen nicht einig in der Angabe des Grundes der Ablehnung.

Von ſehr vielen Gegnern des Beweiſes wird darauf hingewieſen, *Kant* habe in ſcharfſinniger Weiſe die entſcheidende Schwäche des Argumentes geſehen. In der Tat iſt die Gedankenentwicklung im Für und Wider des ontologiſchen Beweiſes mit letzten erkenntnistheoretiſchen Fragen verknüpft; es handelt ſich dabei um Größeres als darum, ob ein Beweis mehr oder weniger ſtichhaltig iſt. Gerade Kants Behandlung hat ihre Wurzeln in der tiefſten Eigenart ſeiner Vernunftkritik; auch in ſeiner Stellungnahme zum ontologiſchen Argumente geht es um Anſätze, durch die ein philoſophiſches Syſtem ſeine Richtung erhält. — Die Erörterung folge dem Gedankengang, wie ihn Kant vorträgt in dem Abſchnitt ſeiner Kritik der reinen Vernunft: „Von der Unmöglichkeit eines ontologiſchen Beweiſes vom Daſein Gottes[2]."

Einleitend ſagt K. vom Standpunkte ſeiner Lehre: „Von den Begriffen der reinen Vernunft" (244—260), die er hier vorausſetzt, „daß der Begriff eines abſolut notwendigen Weſens ein reiner Vernunftbegriff, d. i. eine bloße Idee ſei, deren objektive Realität dadurch, daß die Vernunft ihrer bedarf, noch lange nicht bewieſen iſt, welche auch nur auf eine gewiſſe, obzwar unerreichbare Vollſtändigkeit Anweiſung gibt und eigentlich mehr dazu dient, den Verſtand zu begrenzen, als ihn auf neue Gegenſtände zu erweitern" (397). Der Schluß von einem gegebenen Daſein auf ein ſchlechthin notwendiges Daſein ſcheine zwar dringend und richtig zu ſein, gleichwohl hätten wir auf Grund der Ergebniſſe ſeiner Kr. d. r. V. „alle Be-

[1] Proslogion seu Alloquium de Dei existentia c. 2—4, Migne PL 158, 227—229; und: Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente, l. c. 247—260.

[2] Kants geſammelte Schriften, hrsg. von der Preußiſchen Akademie der Wiſſenſchaften, III, Kritik der reinen Vernunft[2], Berlin 1911, 397. — Auf dieſen 3. Band, der die 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft enthält, verweiſen im Folgenden die Zahlen; wenn der 4. Band, der die 1. Ausgabe bietet, zitiert iſt, wird es beſonders vermerkt.

dingungen des Verſtandes, ſich einen Begriff von einer ſolchen Notwendigkeit zu machen, gänzlich wider uns" (397).

Zunächſt *wendet Kant ein: es fehlt die Erklärung des Begriffes des abſolut notwendigen Weſens.* Von „dem *abſolut notwendigen Weſen*" hat man zu allen Zeiten geredet; man gibt ſich viele Mühe, ſein Daſein zu beweiſen, aber nicht, ſeinen Begriff zu erklären. Wenn man ſagt, es ſei etwas, deſſen Nichtſein unmöglich ſei, ſo iſt das eine Namenerklärung, die nicht die Bedingungen angibt, durch die ſein Nichtſein ſchlechterdings unmöglich ſei. Denn „um etwas als notwendig einzuſehen" (397 f.), muß man die Bedingungen einſehen, durch die es notwendig iſt. Dieſe aber wirft man durch das Wort „unbedingt" weg; und ſo bleibt es fraglich, ob man durch den Begriff des „unbedingt Notwendigen noch etwas oder vielleicht gar nichts denke" (398).

Man wird Kant nicht beiſtimmen können, daß die angegebene Definition eine bloße Namenerklärung ſei. Denn die Definition beſagt in ihrer poſitiven Faſſung: Gott iſt das Sein, das *kraft ſeines Weſens* exiſtiert. Das iſt der Sinn des Wortes ens a se. In dieſer Definition ſind alſo die „Bedingungen", richtiger: iſt der *Grund* angegeben, durch den Gottes Nichtdaſein unmöglich iſt.

Die Beiſpiele, fährt Kant fort, durch die man das abſolut notwendige Weſen erklärt, ſind alle ohne Ausnahmen von *Urteilen* und nicht von *Dingen* und deren Daſein genommen. Jeder Satz der Geomtrie, z. B. daß ein Dreieck drei Winkel habe, iſt ſchlechthin notwendig. „Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile iſt aber nicht eine abſolute Notwendigkeit der Sachen. Denn die abſolute Notwendigkeit des Urteils iſt nur eine bedingte Notwendigkeit der Sache oder des Prädikats im Urteile. Der vorige Satz ſagte nicht: daß drei Winkel ſchlechterdings notwendig ſind, ſondern unter der Bedingung, daß ein Triangel da iſt (gegeben iſt), ſind auch drei Winkel (in ihm) notwendigerweiſe da" (398). Dieſe „logiſche Notwendigkeit" hat eine „große Macht ihrer Illuſion bewieſen". Man hat ſich a priori einen ſolchen Begriff des abſolut notwendigen Weſens gebildet, daß man auch „das Daſein mit in ſeinen Umfang begriff", und nun folgerte man daraus, daß „auch ſein Daſein notwendig (nach der Regel der Identität) geſetzt werde" (398).

Kant ſpricht hier aus der innerſten Haltung der Kr. d. r. V., die gleich von den erſten Sätzen der Einleitung an jede abſolute Notwendigkeit der Erfahrungsgegenſtände leugnet (vgl. IV, 17) und nur eine abſolute Notwendigkeit der Urteile kennt, ſo daß das denkende Subjekt alles Aprioriſche

— und das iſt nach Kant mit dem abſolut Notwendigen identiſch — „aus ſich hernimmt“ (15 Z. 12—14; vgl. 27 Z. 15—21). Nun iſt es gewiß wahr, daß wir durch die *Erfahrung* keine Notwendigkeit erfaſſen können; hat doch die *Erfahrung* ihre Gegenſtände nur als etwas rein *Tatſächliches*. Im Denken (im *intellektiven* Erkennen) jedoch ſehen wir ein, daß auch jeder Gegenſtand, den wir erfahren, ein *Weſen* und damit abſolut notwendig *konſtitutive Merkmale*, daraus *folgende Eigentümlichkeiten* und dadurch *fundierte Beziehungen* hat. So hat jeder *mögliche und wirkliche* Gegenſtand abſolut notwendig die durch ſein *Weſen* gegebenen *Merkmale, Eigentümlichkeiten* und *Beziehungen*, und jeder *exiſtierende* (auch der *kontingenterweiſe exiſtierende*) Gegenſtand iſt durch ſeine *Exiſtenz* abſolut unvereinbar mit ſeiner (gleichzeitigen) Nichtexiſtenz. Gerade das Letztere ergibt ſich daraus, daß wir das Kontradiktionsprinzip als ein uneingeſchränkt allgemeines *Seins*prinzip (zwar *nicht erfahren*, wohl aber *intellektiv*) erkennen. Daraus folgt: die unbedingte Notwendigkeit der *Urteile* liegt deshalb vor, weil die Urteilsbegriffe die abſolut notwendigen Beſtimmungen und Beziehungen der *Dinge* (auch der kontingenterweiſe exiſtierenden Dinge) ausdrücken. — Wenn man ſagt: der Begriff iſt der intellektuelle Ausdruck der Dinge, dann meint man damit: In den Begriffen ſtellen wir die *weſensnotwendigen* Merkmale und Beziehungen der Gegenſtände dar. (Außer dieſem Erfaſſen des Notwendigen haben wir auch ein (ſinnliches und) geiſtiges *Wahrnehmen (Erfahren)* der Objekte; in dieſem nehmen wir den Gegenſtand als etwas rein *Tatſächliches* hin, mit rein *tatſächlichen* Beſtimmungen und Beziehungen). — Der Satz, daß ein Dreieck drei Winkel habe, ſagt nicht bloß: „unter der Bedingung, daß ein Triangel da iſt (gegeben iſt), ſind auch drei Winkel (in ihm) notwendigerweiſe da,“ ſondern in *erſter Linie*: mit dem *Weſen* des Dreiecks ſind abſolut notwendig drei Winkel gegeben, und *deshalb* hat *jedes mögliche und wirkliche Dreieck* drei Winkel. Selbſtverſtändlich beſagt der Satz nicht, daß drei Winkel ſchlechterdings notwendig *exiſtieren*; die Exiſtenz iſt dem Dreieck *kontingent (zu-fällig)*, d. i. ſie iſt nicht mit ſeinem Weſen gegeben. — Wenn man Gott die abſolute Notwendigkeit ſeines Daſeins und ſeiner Vollkommenheiten zuſpricht, dann iſt von einer Notwendigkeit die Rede, die mit ſeinem Weſen gegeben iſt; doch folgt aus dieſer Einſicht allein noch nicht, *daß* Gott exiſtiert.

Kant geht nun weiter darauf ein, *wie ein Widerſpruch entſtehen kann*. Wenn, ſo führt er aus, in einem „identiſchen“ (d. i. analytiſchen) Urteile das Prädikat aufgehoben und das Subjekt behalten wird, ſo entſteht ein

Widerſpruch. Wenn dagegen das Subjekt zuſamt dem Prädikat aufgehoben wird, dann kann kein Widerſpruch entſtehen; denn es bleibt *nichts mehr*, dem widerſprochen werden könnte. „Einen Triangel ſetzen und doch die drei Winkel desſelben aufheben, iſt widerſprechend, aber den Triangel ſamt ſeinen drei Winkeln aufheben, iſt kein Widerſpruch“ (398). So iſt es aber mit dem Begriffe eines abſolut notwendigen Weſens bewandt. Wenn man ein unendliches Weſen annimmt, dann muß man es auch als allmächtig denken. Wenn man dagegen ſagt: „*Gott iſt nicht*, ſo iſt weder die Allmacht, noch irgendein anderes ſeiner Prädikate gegeben; denn ſie ſind alle zuſamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt ſich in dieſem Gedanken nicht der mindeſte Widerſpruch“ (399).

Zur Würdigung. Wenn man das Subjekt zuſamt dem Prädikat „aufhebt“, ſo kann allerdings kein Widerſpruch entſtehen. Man kann zwar das Nichtſein aller Dinge und auch Gottes *denken*; können wir doch den Begriff der Negation jedes Gegenſtandes und auch den der Negation alles Seins, d. i. den Begriff des abſoluten Nichts bilden. Aber die *Möglichkeit* eines Gegenſtandes beſteht *immer;* und auch die möglichen Dinge haben die durch das Weſen der Dinge abſolut notwendig geforderten Merkmale und Beziehungen. Das *Daſein* iſt nur bei den *kontingenterweiſe* exiſtierenden Dingen nicht mit ihrem Weſen gegeben. Daher wäre das *Urteil,* daß vorhandene Möglichkeiten nicht beſtehen, oder daß Gottes Exiſtenz nicht durch ſein Weſen begründet ſei, ohne logiſche Wahrheit.

Die *Behauptung* aber, fährt Kant zutreffend weiter, es gibt ſchlechterdings notwendige Subjekte, enthält eine *Vorausſetzung*, deren Richtigkeit der Gegner bezweifelt. Durch bloße Begriffe läßt ſich eine Unmöglichkeit nur dann zeigen, wenn man zu einem Widerſpruche kommt [3]. Wenn aber, ſo wiederholt er, ein Ding mit all ſeinen Prädikaten aufgehoben wird, dann kann kein Widerſpruch zurückbleiben.

Kant läßt nun die Verteidiger des ontol. Beweiſes ihren *Hauptgrund* vortragen, indem ſie *aus der ſpezifiſchen Eigenart des Begriffes Gottes ſeine*

[3] Das iſt jedoch nicht, wie K. in ſeiner Kr. d. r. V. vorausſetzt, eine letzte Erkenntnis. Der Widerſpruch der Begriffe oder Begriffsmerkmale zeigt deswegen eine Unmöglichkeit an, weil das Sein, inſofern es iſt, in ſich nicht nicht und deshalb in ſich nicht ein anderes ſein kann. Sich widerſprechende Begriffe ſind ſomit deshalb unmöglich, weil ein innerer Widerſpruch im *Sein* unmöglich iſt. Der Satz, daß im Sein ein innerer Widerſpruch (d. i. eine Verneinung des Seins) unmöglich iſt, iſt keine Vorausſetzung; er beruht auch nicht auf der (vertrauensvollen) Annahme, daß das Sein „ſinnvoll“ ſei, ſondern auf der *Einſicht* in das, was metaphyſiſch notwendig und deshalb abſolut unzertrennlich mit dem Sein gegeben iſt.

Exiſtenz zu erweiſen ſuchen. Gott iſt das Weſen, das alle Realität hat; und ein ſolches Weſen iſt möglich [4]. Wenn aber Gott alle Realität hat, dann hat er auch das Daſein. „Alſo liegt das Daſein in dem Begriffe von einem Möglichen. Wird dieſes Ding nun aufgehoben, ſo wird die innere Möglichkeit des Dinges aufgehoben, welches widerſprechend iſt“ (400).

Kant antwortet zunächſt: Die Exiſtenz liegt nicht in dem Begriffe eines Dinges. „Ihr habt ſchon einen Widerſpruch begangen, wenn ihr in den Begriff eines Dinges, welches ihr lediglich ſeiner Möglichkeit nach denken wolltet, es ſei unter welchem verſteckten Namen, ſchon den Begriff ſeiner Exiſtenz hineinbrachtet“ (400). Er fragt, iſt der Satz: dieſes oder jenes Ding exiſtiert, ein analytiſcher oder ein ſynthetiſcher Satz? Wenn er das erſtere iſt, dann müßte entweder der Gedanke in uns das Ding ſelber ſein, oder man ſetzt ein Daſein, als zur Möglichkeit gehörig, voraus und folgert dann aus der inneren Möglichkeit das Daſein. Das aber iſt „eine elende Tautologie“. Wenn dagegen, „wie es billigermaßen jeder Vernünftige geſtehen muß,“ jeder Exiſtenzialſatz ſynthetiſch iſt, dann kann man nicht behaupten, „daß das Prädikat der Exiſtenz ſich ohne Widerſpruch nicht aufheben laſſe, da dieſer Vorzug nur den analytiſchen, als deren Charakter eben darauf beruht, eigentümlich zukommt“ (400).

Stellungnahme. In dem Begriffe Gottes liegt allerdings der Begriff der Exiſtenz und der unendlichen Fülle des Seins. Denn Gott hat ſeine *Exiſtenz und ſein unendliches Sein kraft ſeines Weſens.* Auch die *innere Möglichkeit des Begriffes Gottes* läßt ſich einſehen, noch *bevor* die wirkliche Exiſtenz Gottes bewieſen iſt. Wir gewinnen zwar den Begriff des Seins durch Abſtraktion von irgendeinem Gegenſtande der Erfahrung, indem wir alle näher beſtimmten Merkmale des Gegenſtandes auslaſſen und in der

[4] In der Anmerkung zu S. 399 f. unterſcheidet K. die Möglichkeit der Begriffe von der Möglichkeit der Dinge wie folgt. „Der Begriff iſt allemal möglich, wenn er ſich nicht widerſpricht. Das iſt das logiſche Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird ſein Gegenſtand vom nihil negativum unterſchieden.“ Trotzdem kann er ein leerer Begriff ſein; nämlich dann, wenn die objektive Realität der Syntheſis, durch die der Begriff erzeugt wird, nicht beſonders dargetan wird. Daß ein Begriff objektiv real iſt, beruht nach K. nicht bloß auf dem Satze des Widerſpruchs, ſondern auch auf Prinzipien möglicher Erfahrung. „Das iſt eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriffe (logiſche) nicht ſofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu ſchließen.“ — Dieſe Unterſcheidung iſt vom Standpunkte der tranſzendentalen Analytik K.s begreiflich; denn nach *dieſer* iſt zur realen Möglichkeit eines Gegenſtandes nicht bloß erfordert, daß er gedacht werden, ſondern auch, daß er in der Erfahrung gegeben ſein kann. *In ſich* iſt die Widerſpruchsfreiheit die Vorausſetzung der inneren Möglichkeit, und die innere Möglichkeit iſt nicht auf die Gegenſtände der Erfahrung eingeſchränkt.

intellektuellen Erkenntnis nur das eine feſthalten, daß er ein Sein, d. i. nicht nichts iſt. Dabei *ſehen wir ein, was Sein ſeinem Weſen nach iſt*, und drükken dieſe Einſicht in dem Satze aus: Sein kann in dem Sinne und inſofern es Sein iſt, nicht Nichtſein ſein. Sein kann jedoch nur durch *Sein* (und nicht durch nichts) nicht Nichtſein ſein [5]. *Grund* iſt aber dasjenige, *wodurch etwas iſt und wodurch es, inſofern es iſt, nicht nicht ſein kann. Das Sein aber, das ſeinen Grund in ſich hat und deshalb abſolut unendlich iſt, iſt Gott.*

Trotzdem wiſſen wir, auch wenn wir die innere Möglichkeit des Begriffes Gottes einſehen, dadurch noch nicht, *daß* Gott exiſtiert. *Denn weil wir unſre Begriffe durch Abſtraktion von den individuellen und daher auch von den Daſeinsbeſtimmungen gewinnen, deshalb erkennen wir durch den Begriff allein nur die Weſensmerkmale eines Gegenſtandes, in unſerm Falle: nur die Weſensmerkmale Gottes. Ob* Gott exiſtiert, das können wir *nur dadurch erkennen, daß wir aus einem gegebenen Gegenſtande weiter ſchließen.*

Demnach werden wir Kants Kritik verſtehen und auch ergänzen müſſen. In dem Begriffe Gottes liegt tatſächlich ſein Daſein und die Unendlichkeit ſeines Seins; aber dieſe ſind nur *Weſens*merkmale; dadurch iſt noch nicht erkannt, *daß* Gott exiſtiert. Der Satz: dieſes oder jenes Ding exiſtiert, iſt in allen Fällen, wo ſich das Urteil auf *kontingenterweiſe* exiſtierendes Sein bezieht, ein ſynthetiſches Urteil. Bei dem Urteile aber: Gott exiſtiert, iſt noch eine Unterſcheidung notwendig, welche die ſcholaſtiſche Philoſophie hervorgehoben hat. Der Satz: Gott exiſtiert, iſt eine propositio per se nota *quoad se*, aber *nicht quoad nos*; d. i. *in ſich* gehört das Prädikat des Satzes zum Weſen des Subjektes; aber *uns* iſt deswegen die *wirkliche* Exiſtenz Gottes noch nicht bekannt [6].

Die *Unendlichkeit* Gottes hat bei dem ontologiſchen Beweiſe zu vielen Erörterungen geführt. Darüber der Satz: *Das Sein und zwar nur das Sein, das ſeinen Grund in ſich hat, iſt abſolut unendlich.*

Beweis. Jedes endliche Sein hat einen *beſtimmten* Seinsgrad. Das gilt ſowohl von jeder *Weſenheit* wie von jedem *exiſtierenden* Sein. So iſt das *Weſen* des Menſchen nicht das des Tieres oder der Pflanze; alles *exiſtierende* Sein hat eine *beſtimmte* Exiſtenz. Jegliches endliche Sein gehört einem beſtimmten *genus* an, hat eine beſtimmte *ſpezifiſche Natur* und eine beſtimmte

---

[5] Das „*durch*" iſt mit *jedem* Sein gegeben; es hat nicht bloß kauſale Bedeutung; *jedes* Sein unterſcheidet ſich *durch etwas* vom Nichts und kann *nur durch etwas* nicht nichts ſein.

[6] Vgl. z. B. S. Thomas, S. theol. 1 q 2 a 1.

Individualität. Jegliches endliche Sein *kann als beſtimmter endlicher Seinsgrad (z. B. als Körper) in ſich nicht zugleich nicht* dieſer beſtimmte Seinsgrad (z. B. nicht ein Körper) und *infolgedeſſen* auch nicht ein anderer Seinsgrad ſein: *das Kontradiktionsprinzip.* Jegliches endliche Sein kann jedoch *kraft ſeines Weſens* (dadurch, daß es endlich iſt), auch wenn es *dieſen* Seinsgrad hat, einen andern haben. Denn endliches Sein iſt *indifferent* gegen ſein *genus*, ſeine *ſpezifiſche Natur* und ſeine *Individualität.* Es beſteht in ihm, auch wenn es dieſen Seinsgrad hat, 1. die (logiſche) Zuſammenſetzung aus dem *Sein* und *genus*, 2. die (metaphyſiſche) Zuſammenſetzung einerſeits aus dem *genus* und der *ſpezifiſchen Natur* und anderſeits aus der *ſpezifiſchen Natur* und der *Individualität.* Demnach iſt bei jedem endlichen Sein die Unmöglichkeit, daß es in ſich nicht zugleich nicht dieſer oder ein anderer Seinsgrad ſei, durch das endliche Sein ſelbſt nicht gegeben. Alſo hat *kein* irgendwie endliches Sein ſeinen beſtimmten Seinsgrad *aus* ſich. Anderſeits hat jedes endliche Sein abſolut notwendig einen beſtimmten endlichen Seinsgrad. Folglich kann es dieſen letztlich nur von dem Weſen haben, *das in jeder Hinſicht abſolut unendlich iſt.*

Auch wenn nämlich ein endliches Weſen ſeinen Seinsgrad von einem zweiten endlichen Weſen hätte, und dieſes zweite von einem dritten endlichen Weſen, das dritte von einem vierten uſw. in infinitum, ſo muß doch außer der angenommenen unendlichen Reihe endlicher Weſen das unendliche Sein exiſtieren. Denn keines der endlichen Weſen hat ſeinen Seinsgrad aus ſich. Alſo hat auch die angenommene unendliche Menge der endlichen Weſen ihren endlichen Seinsgrad nicht aus ſich.

Aus dem Satze, daß das Kontradiktionsprinzip von jedem endlichen Sein gilt, folgt der Satz, daß das Sein und zwar nur das Sein, das ſeinen Grund in ſich hat, abſolut notwendig in jeder Hinſicht unendlich iſt.

Kant antwortet weiter auf den ontologiſchen Beweis (400 Z. 28 ff.): In ihm wird ein *logiſches* (d. i. ein Urteils-)Prädikat mit einem *realen* Prädikate, d. i. der (Inhalts-)*Beſtimmung* eines Dinges, die zu dem Begriffe hinzukommt und ihn vergrößert, verwechſelt. Als logiſches Prädikat kann alles dienen; ſogar das Subjekt kann von ſich ſelbſt ausgeſagt werden [7].

Das *Sein* (Exiſtieren) iſt aber kein reales, d. i. den Subjektsbegriff erweiterndes Prädikat, ſondern es beſagt bloß, daß ein Ding oder gewiſſe Be-

---

[7] K. fügt begründend bei: „denn die Logik abſtrahiert von allem Inhalte" (401 Z. 3). — Dieſe Auffaſſung liegt ſeiner ganzen tranſzendentalen Logik zugrunde; vgl. z. B. 76 Z. 33—35; 77 Z. 21—24. — Hier iſt es nicht die Aufgabe, darzulegen, in welchem Sinne die Logik von allem Inhalte abſtrahiert und wie die Rede von der „bloßen Form des Denkens" zu verſtehen iſt.

ſtimmungen an einem Gegenſtande (als Erſcheinung) geſetzt ſind. Im *logiſchen* Gebrauche iſt das Sein lediglich die Urteilskopula.

Wenn ich nun das Subjekt (Gott) mit allen ſeinen Prädikaten zuſammen nehme (d. i. wenn ich den ganzen Inhalt des Begriffes Gottes nehme) und ſage: „Gott *iſt*, oder es *iſt* ein Gott," ſo kommt dadurch kein neues Inhaltsmerkmal zu dem Begriffe Gottes, ſondern ich ſetze „nur das Subjekt an ſich ſelbſt mit allen ſeinen Prädikaten und zwar den *Gegenſtand* in Beziehung auf meinen *Begriff*" (401); d. i. ich ſetze ein *Objekt* (als Erſcheinung), deſſen ſämtliche Prädikate mittels der durch meinen Begriff beſtimmten Syntheſis verbunden ſind.

Die ſcholaſtiſche Philoſophie lehrt ebenfalls, daß durch die Ausſage: ein Gegenſtand *iſt (exiſtiert)*, kein neues Inhaltsmerkmal zu dem Begriffe des Gegenſtandes hinzukommt; iſt doch das Sein (die Exiſtenz) keine neue inhaltliche Beſtimmung des Gegenſtandes, ſondern ſein *Actus*. Sie ſagt aber, wie ſchon erwähnt, zum Weſen Gottes gehört auch ſeine Exiſtenz; doch wiſſen wir deswegen noch nicht, *daß* Gott exiſtiert. Sie verſteht jedoch den Sinn des Urteils und den der Exiſtenz einer Sache anders als Kant. Bei *Kant* hat *Exiſtenz* die Bedeutung einer mit dem Verſtande gegebenen Kategorie, durch die ein Objekt der Anſchauung geſetzt wird. Das *Urteil* beſagt bei *Kant* (113 f.), daß in dem Objekte (als Erſcheinung) die Eindrücke verbunden ſind. Nach der *ſcholaſtiſchen* Lehre iſt die *Exiſtenz* eine unabhängig von unſerm Denken beſtehende Beſtimmung der Dinge. Das *Urteil* iſt nach ihrer Auffaſſung die Ausſage der Identität oder Verſchiedenheit zweier Begriffe, und die Begriffe ſind der intellektuelle Ausdruck der Dinge und ihrer Verhältniſſe.

Der Satz Kants: „Und ſo enthält das Wirkliche nichts mehr als das bloß Mögliche" (401), will ſagen, das Wirkliche enthält keine neue *Inhalts*beſtimmung, die nicht in dem bloß Möglichen wäre; er will damit nicht in Abrede ſtellen, daß das Wirklichſein ein anderer *Zuſtand* ſei als das Möglichſein, aber es iſt ein anderer Zuſtand *derſelben* Sache. Selbſtverſtändlich ſind auch die Worte „Wirklichkeit" und „Möglichkeit" bei ihm im Sinne der *Kategorie* der *Modalität* genommen; vgl. Kr. d. r. V. 93.

So iſt auch ſein oft behandeltes Beiſpiel der 100 möglichen und wirklichen Taler zu verſtehen. Die 100 möglichen und wirklichen Taler ſind begrifflich dasſelbe (die Scholaſtik würde ſagen: weil eben der Begriff nur die *Weſens*merkmale enthält und von dem Wirklichſein *abſtrahiert*); aber der *Zuſtand* iſt in beiden Fällen ein anderer; und deshalb ſagt Kant: „In

meinem Vermögenszuſtande iſt mehr bei 100 wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derſelben (d. i. ihrer Möglichkeit nach)" (401).

Kant: Durch den Begriff des „allerrealſten Weſens" weiß ich noch nicht, ob dieſes exiſtiert. „Denke ich mir nun ein Weſen als die höchſte Realität (ohne Mangel), ſo bleibt noch immer die Frage: ob es exiſtiere oder nicht. Denn obgleich an meinem Begriffe von dem möglichen realen Inhalte eines Dinges überhaupt nichts fehlt, ſo fehlt doch noch etwas an dem Verhältniſſe zu meinem ganzen Zuſtande des Denkens, nämlich: daß die Exiſtenz eines Objektes auch a posteriori möglich ſei" (402). — Kant ſchreibt dieſe Worte wiederum vom Standpunkte ſeiner Vernunftkritik, wonach wir die Exiſtenz eines Objektes nur a posteriori, d. i. allein durch die Erfahrung und zwar nur innerhalb des Bereiches der Erfahrung erkennen können. Die ſcholaſtiſche Philoſophie lehrt: Weil wir unſre Begriffe durch *Abſtraktion von den individuellen* und damit auch von den *Exiſtenzial*beſtimmungen gewinnen, deshalb wiſſen wir *allein* durch die *Begriffsanalyſe* nicht, *ob* ein Gegenſtand exiſtiert, auch wenn, wie beim Begriffe Gottes, die Exiſtenz ein *Weſens*merkmal des Gegenſtandes iſt.

Den *Grund* der obwaltenden Schwierigkeit ſieht Kant in Folgendem. Wenn von einem Gegenſtande der Sinne die Rede wäre, dann könnte man die Exiſtenz des Dinges nicht mit dem bloßen Begriffe des Dinges verwechſeln. „Denn durch den Begriff wird der Gegenſtand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empiriſchen Erkenntnis überhaupt als einſtimmig, durch die Exiſtenz aber als in dem Kontext der geſamten Erfahrung enthalten gedacht" (402). „Wollen wir dagegen die Exiſtenz durch die reine Kategorie allein denken, ſo iſt kein Wunder, daß wir kein Merkmal angeben können, ſie von der bloßen Möglichkeit zu unterſcheiden" (402).

Kant beſtimmt auch in dieſen Worten das Weſen des *Begriffes*, den Sinn der *Exiſtenz* und die Bedeutung der „reinen *Kategorien*" als eines *Erkenntnismittels* vom Standpunkte ſeiner Lehre, die zur Vorausſetzung den Satz hat, daß wir nur innerhalb der Erfahrung etwas erkennen können. Er hat dieſe Lehre in dem Hauptſtück: „Von der Deduktion der reinen Verſtandesbegriffe" (99—130 und IV, 68—95) eingehend entwickelt. Die hauptſächliche Leiſtung des Verſtandes iſt nach Kant die „ſpontane Syntheſis" (d. i. ſelbſttätig vollzogene Verbindung) der mannigfaltigen anſchaulich gegebenen Sinneseindrücke. Die *Einheit* in dieſer Syntheſis des Mannigfaltigen der Anſchauung iſt der *Begriff* (IV, 79—83); durch den Begriff bringen wir die Anſchauung nach einer *einheitlichen Regel* hervor, ſo daß der Begriff von

Kant als eine „Regel der Anſchauungen“ (IV, 81) bezeichnet wird. — Die *„reine Kategorie“* iſt der Begriff einer Verbindung überhaupt. — Durch die *Exiſtenz*, die aber nicht durch die bloße Kategorie, ſondern nur mittels der Anſchauung gedacht wird, wird ein Gegenſtand als im Zuſammenhang mit der geſamten Erfahrung ſtehend erkannt. — Sowohl durch den Begriff wie durch die Exiſtenz werden die Gegenſtände nur als Erſcheinungen beſtimmt; von den „Dingen an ſich“ wird durch das theoretiſche Erkennen und alle Anwendung der Kategorien auf die Gegenſtände der Erfahrung nichts erkannt.

Auf S. 402 Z. 26 ff. betont Kant wiederum, daß wir allein durch den Begriff nicht die Exiſtenz eines Gegenſtandes erkennen können. Den Ergebniſſen der Vernunftkritik zufolge müſſen wir aus dem Begriffe herausgehen, um dem Gegenſtande „die Exiſtenz zu erteilen. Bei Gegenſtänden der Sinne geſchieht dies durch den Zuſammenhang mit irgendeiner meiner Wahrnehmungen nach empiriſchen Geſetzen“. — Nach der ſcholaſtiſchen Auffaſſung iſt zu ſagen: Wir müſſen entweder unmittelbar oder mittelbar die Erfahrung zu Hilfe nehmen, um die Exiſtenz eines Gegenſtandes zu erkennen.

Zum Schluſſe dieſes Abſchnittes bemerkt Kant konſequent zu ſeiner Lehre von der objektiven Gültigkeit der „Ideen“ (vgl. z. B. 383): „Eine Exiſtenz außer dieſem Felde“ (der Erfahrung) „kann zwar nicht ſchlechterdings für unmöglich erklärt werden, ſie iſt aber eine Vorausſetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können.“

Das *Reſultat* ſeiner Kritik iſt: Der Begriff eines höchſten Weſens iſt eine bloße Idee, die uns nicht einmal „in Anſehung der Möglichkeit eines Mehreren belehrte“ (403). Denn wenn dieſe Idee, weil ſich in ihr kein Widerſpruch findet, auch *logiſch* möglich iſt, ſo folgt daraus noch nicht ihre reale Möglichkeit [8]. Wir können nämlich nicht a priori über die objektive Realität der Syntheſis urteilen, „weil das Merkmal der Möglichkeit ſynthetiſcher Erkenntniſſe immer nur in der Erfahrung geſucht werden muß, zu welcher aber der Gegenſtand einer Idee nicht gehören kann“ (403). Deshalb hat auch Leibniz nicht a priori die Möglichkeit des Begriffes Gottes dargetan.

Kant ſchließt mit dem Satze: „Ein Menſch möchte wohl ebenſowenig aus bloßen Ideen an Einſichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, der, um ſeinen Zuſtand zu verbeſſern, ſeinem Kaſſenbeſtande einige Nullen anhängen wollte“ (403). — Durch Ideen allein, ſo muß eine kri-

[8] Vgl. oben S. 315. Anmerkung.

tiſche Beurteilung feſtſtellen, erkennen wir freilich keine exiſtierenden Dinge; aber wir gewinnen durch ſie neue Einſichten in die mit dem Weſen der möglichen und wirklichen Dinge metaphyſiſch notwendig gegebenen inneren Merkmale, Eigentümlichkeiten und Beziehungen; wenn dann ein Gegenſtand, der unter einen beſtimmten Begriff fällt, exiſtiert, dann hat er mit metaphyſiſcher Notwendigkeit die Merkmale, Eigentümlichkeiten und Beziehungen, die von ſeinem Weſen unzertrennlich ſind.

LOS VALORES DE LA PERSONALIDAD Y LA CONCEPCION HEGELIANA DE LA HISTORIA

Por el Dr. Carlos Ruiz del Castillo,
Catedrático de Derecho Político en la Universidad de Santiago de Compostela (España)

Hegel representa uno de los esfuerzos más audaces que han sido intentados en la historia del pensamiento para ofrecer una concepción integral del Cosmos *(Weltanſchauung)*. El sentido de relación, de interdependencia entre todas las manifestaciones del mundo y de la cultura, la articulación de Naturaleza y Espíritu como fases de una ley dialéctica que explicita el desenvolvimiento de la total Realidad — vida y pensamiento unificados —, encuentra en Hegel fórmulas lógicas de valor insuperable.

Su influjo en el pensamiento filosófico es a la vez profundo e insensible, como acontece con toda influencia genial. Aunque no citen a Hegel, y muchas veces aun discrepando de él, el filósofo general y el filósofo de la política se mueven en gran parte en un ambiente de ideas hegelianas. Como es propio de las ideas que se apoderan de la mentalidad de una época, la dialéctica hegeliana se ha filtrado en los métodos de las escuelas más dispares. La contradicción que se percibe cuando se considera atentamente la enorme influencia *difusa* que ejerce el pensamiento de Hegel invadiendo el área de escuelas opuestas, y la falta de influencia *concreta* que perpetuase en un grupo de fieles adictos el pensamiento capital del maestro (no hay que olvidar que Hegel fué fundador de una de las escuelas filosóficas más efímeras), se desvanece meditando que lo que se ha denominado el *panlogismo* hegeliano tiene mucho más de método de investigación de la realidad del universo que de construcción arquitectónica capaz de albergar un unívoco sentido de la vida. Este panlogismo es lo que permite descubrir y aclarar el vínculo que enlaza en un proceso dialéctico las múltiples oposiciones de la realidad, que, desdoblándose, se nutre y se enriquece en superación indefinida. Lo que aquí se percibe no es la existencia de determinadas finalidades específicas que en el proceso se realizan, sino la integridad formal del proceso mismo, de que cada concepción aspira a servirse. Así ha podido operar correctamente con el método hegeliano la concepción militarista del imperialismo y la concepción materialista del marxismo: en ambos casos se trata de concepciones vigorosamente unitarias que invocan la fuerza de la Historia y se proponen realizar empresas universales. Como

dice Gettell («History of political thought», 1925; p. 391), se trata de una perspectiva lógica suministrada al punto de vista histórico.

La constitución científica de la Historia se ha aprovechado del principio de Hegel para conciliar el criterio *naturalista* de evolución con el criterio *humano* de libertad. Ha podido surgir así una *Filosofía de la Historia.* El pensamiento de que la Historia contiene un orden y una enseñanza es inseparable de la creencia en un plan según el cual cada acontecimiento tiene un significado peculiar que le dota de una precisa coherencia en el conjunto. Como en el plano del orden providencial del mundo y de los sucesos — el hombre se mueve y Dios le guía — se satisface plenamente la ambición unificadora de nuestro espíritu, no es extraño que la obra de Hegel, tan compleja, esté sembrada de expresiones teológicas que sirven de vehículo a una opulenta Metafísica. «La Idea-decia Stahl-es, aproximadamente, para la concepción hegeliana del mundo, lo que es Dios para la concepción cristiana («Histoire de la philosophie du Droit», trad. franc. de Chauffard; pág. 384). Se justifica asimismo la afirmación de H. Falkenheim («Hegel») para quien la Filosofía de la Historia, proyección del «resplandor de la Idea», constituye en el sistema de Hegel, una *Teodicea* en sentido eminente.

La unidad, para Hegel, es identidad, y la identidad se manifiesta en el desenvolvimiento. Como el desenvolvimiento es incesante, la realidad está siempre en el *devenir* o *werden,* es un *estar haciéndose* que impregna de sentido las contradicciones y las luchas, que es preciso concebir como elementos de superiores armonías. Los contrastes advienen momentos de la Idea inagotable, aspectos de la realidad ideal, que es el seno fecundo de la Historia, porque atesora todas las posibilidades del desarrollo.

Este criterio ennoblece las instituciones históricas, porque todas comportan entonces un elemento de justificación, de *razón suficiente* — lo real es racional —, y dota a la vez de existencia histórica a los principios, pues todos encarnan, limitada pero constantemente, en la experiencia — lo racional es real —. Cada experiencia está penetrada de un sentido relativo y parcial, pero en el que se vacía toda la Razón realizable en el momento histórico; la propia instabilidad de la experiencia es el aliento de integración que lleva a cada cosa a buscar su contraria como parte de ella misma. Las oposiciones contienen el signo de la cooperación. Los conceptos, los sistemas, los partidos y los pueblos no valen sino como expresiones fragmentarias en que la Idea — que siempre es real, pues «la Filo-

sofía demuestra que lo vacío no es ningún ideal» — despliega sus virtualidades sorprendentes. Pero en toda experiencia hay, por lo mismo, una síntesis larvada — en estado de tendencia o aspiración —, ya que cada experiencia tan sólo es válida en relación con su opuesta, y los contrarios poseen una capacidad relacionante, verdadera zona neutra donde la cooperación florece. No hay todos en sí, sino partes del Todo. El progreso se engendra en esa invencible tendencia de la Realidad a volver sobre sí misma. Así se presenta el sistema hegeliano como un vasto mecanismo reflexivo cuya forma visible es la Historia universal.

La afirmación de Hegel: «la Razón rige al mundo», deja abierto el problema que consiste en determinar si se trata de una Razón impersonalizada, inserta en la marcha del proceso histórico, o de una Razón personal y creadora. La posibilidad de que, no obstante el albedrío humano, la Historia esté dominada por una Razón divina ha recibido en el Cristianismo la expresión dogmática de la Presciencia: Dios *ab eterno* conoce las direcciones de la libertad, que no ha sido forzada sino que se ha determinado espontáneamente en Dios; si no hubiera que eliminar la noción de tiempo cuando se trata de Dios, diríamos que Dios había previsto la libertad. Fuera de este dogma, si la Historia no es un arbitrario acontecer, ha de estar regida por leyes que, no siendo expresión de una inteligencia y una voluntad providentes, han de ser resultados necesarios y mecánicos. Hegel cifra en el Espíritu la realidad. Lo difícil es concebir el Espíritu independientemente de las determinaciones de la personalidad.

En el sistema de la personalidad — síntesis de la filosofía platónica y la aristotélica — hay una fusión de la idea y la forma. Para Séneca, el filósofo latino nacido en Córdoba, eran una misma cosa, «pero la llamamos *forma* (eidos) cuando está en las cosas creadas; idea cuando está fuera de las cosas» (Menéndez Pelayo, «Ensayos de Crítica filosófica», 1918; p. 25). Y el soporte de la idea — en el sentido platónico y agustiniano de Arquetipo — es la personalidad. No sólo se realiza la idea a través de la conciencia personal, sino que para que la idea sea y se piense a sí misma necesita ser sujeto consciente; la existencia objetiva, de donde dimana su capacidad creadora, la posee vinculada a una conciencia. En el orden de la causalidad, Dios es así concebido como Idea y como Persona juntamente.

Se trata aquí de la personalidad humana. En este género de investigaciones, la construcción metafísica se liga de tal suerte a reflexiones teológicas que, para concebir la personalidad en la esfera de los valores

absolutos, afirmándola autónoma frente a toda decisión de la Historia, hay que ungirla de óleo religioso. El concepto hegeliano de la Historia y la posición que en este respecto ocupa la personalidad, adquirirá todo su relieve si la exposición se completa con algunas consideraciones de sentido teológico.

I. El concepto hegeliano de la Historia ve en ésta una fuerza sometida a proceso, la expansión indefinida de una esencia que, desarrollándose, se condensa en manifestaciones personales. Necesita de los hombres, se apoya en ellos como en instrumentos precisos, pero se los subordina. Frente a la Historia, el hombre carece de sentido; no sólo se suelda a la Historia la vida del hombre, sino que la Historia produce esa vida cuya expresión personal más genuina es la del héroe, verdadero hombre histórico. «Su misión (la de esta especie de hombres) ha sido saber esta noción universal, la fase necesaria y suprema de su mundo, hacer de ella su fin y poner su energía en ella. Han sacado de sí mismos lo universal que han realizado, pero esto no ha sido inventado por ellos sino que existe eternamente y se realiza mediante ellos y es honrado con ellos» (Hegel, «Lecciones sobre la Filosofía de la Historia Universal», edición de la «Revista de Occidente», 1928; T. I, p. 70). Sólo «en la medida en que lo subjetivo realiza la idea, es en sí mismo lo que conserva lo sustancial» — añade Hegel en el pasaje en que diviniza el espíritu de los conquistadores como ejemplares en que la pasión individual se identifica con la voluntad interna de los hombres todos —. Esta voluntad interna e implícita no es una voluntad personal, ni siquiera la unificación, mediante el contrato, de una serie de voluntades personales. Tales voluntades no ofrecen ninguna garantía de poseer «la voluntad interior justa que hace posible la existencia del Estado» (Ob. cit., T. II, pág. 445—446). Y como el fin que Hegel asigna a la Historia es la apoteosis de la libertad, ésta resulta una revelación del espíritu histórico — el Espíritu en cuanto Historia —, más que una condición constitutiva de la personalidad. Esto no obstante, Hegel llegó a identificar la libertad con el sujeto: «la libertad es real solamente en cuanto voluntad, en cuanto sujeto» («Grundl. der Phil. des Rechtes»), pero es a condición de que el sujeto realice aquella voluntad interior que es universal y que sólo se logra en el Estado, «síntesis de la voluntad universal y la particular». Aun no es el Estado la forma suprema de esta unión. Es sabido que Hegel conduce los Estados al Tribunal de la Historia universal, donde todas las antítesis se apagan en una conciliación de fines: «Nosotros hemos de tener siempre

presente el derecho que el espíritu universal posee frente a los Estados» (*Lecciones . . .*, I, p. 117).

Es realmente bien notoria la insuficiencia del contrato para constituir el Estado, como es insuficiente el pacto de los Estados para explicar el Super-Estado. En este punto, la construcción jurídica de los conceptos de soberanía y libertad ha logrado resultados definitivos: se ha visto claramente que no hay posibilidad de explicar la existencia de las instituciones mediante una mera combinación de elementos personales, como los que se contienen en el contrato rousseauniano de enajenación de libertades.

Lo sorprendente es que la misma doctrina de Rousseau, tan favorable a las tesis individualistas, haya sido objeto de interpretaciones organicistas, fundamentándose en ella una teoría de la Personificación del Estado. Stammler ha analizado con gran finura crítica la obra de Rousseau, y ha visto en el *Contrato social* la expresión de un criterio objetivo, transpersonal. No otra cosa significa que Rousseau someta la «volonté de tous» a la «volonté générale», explicando este sometimiento, no por la razón empírica, necesaria a la obra de gobierno, de que las decisiones de la mayoría valgan también como decisiones de la minoría — que es tanto como afirmar que la ley ha de ser una —, sino por el criterio *cualitativo* que hace de la «volonté générale» el principio indestructible de cada voluntad particular en cuanto debe querer hacer suyos los fines que interesan a la comunidad, posponiendo a éstos los fines privativos de tal hombre o de tal partido (Esta interpretación — bien acusada en la obra stammleriana — fué resumida por el propio Stammler en su conferencia del Ateno de Madrid, el 27 de Abril de 1922).

Hay, efectivamente, en el *Contrat social* indicaciones bien terminantes favorables a lo que se denomina en términos hegelianos la «interior voluntad justa» o pura racionalidad del querer. Aunque apoyada en un concepto optimista de la naturaleza humana, la doctrina de Rousseau no es ajena al concepto de la justicia como un valor en sí que, en el orden de las relaciones, se liga al principio del *interés común* que el ciudadano comprende y realiza, aunque procure eludirlo el individuo en cuanto hombre. Por otra parte, no se explica mediante el contrato toda la teoría política de Rousseau. La profesión de una fe civil — integrada con los dogmas que constituyen el fondo común de las religiones monoteístas — tiene el valor de un *principio* en el Estado, del cual debe desterrarse como «insociable» al que se muestre opuesto a ella.

Aunque la filosofía política de Hegel pugnó con lo que se consideraba «individualismo» del *contrato social* de Rousseau, hay en las expresiones de ambos analogías y coincidencias muy notables. No sólo es la ley para Rousseau cosa distinta de una simple exteriorización de voluntades individuales sino que comporta una voluntad general y abstracta, que es modelo y condición de toda libertad, la cual supera, por lo mismo, las acciones particulares del hombre. «Como cada uno se da a todos — dice Rousseau explicando el alcance de la fórmula de enajenación de la libertad individual a la comunidad —, no se da a nadie; y no habiendo asociado sobre el que no se adquiera el mismo derecho que se le ha cedido sobre sí, se gana el equivalente de todo lo que se ha perdido . . .» («Contrat social», I, 6.) «. . . Sólo la voluntad que obedece a la ley es libre — dice Hegel —, pues se obedece a sí misma y permanece en sí misma, y es, por lo tanto, libre.» (*Lecciones* . . ., I, p. 86.) «. . . Un Estado estará bien constituído y será fuerte en sí mismo cuando el interés privado de los ciudadanos esté unido a su fin general y el uno encuentre en el otro su satisfacción y realización» (p. 59).

Este injerto de elementos transpersonales en la noción de libertad muestra las dificultades que ofrece el intento de justificar por su propio valor la personalidad. ¿Dónde arraigar lo que en ella hay de específico? ¿Qué es lo que constituye el ser íntimo y propio de la personalidad, lo que hace de ésta una autonomía moral substantiva frente a la sociedad y la Historia? Fuera de los lazos sociales no interesa el hombre a la Política — sobre todo a la Teoría del Estado —, pues la Política se refiere a lo que es común y no a lo que permanece separado para cada hombre. Interesa grandemente, sin embargo, a la Filosofía general. Y aquí es donde se plantea la exigencia de fundamentar la personalidad en un principio indestructible que hunde sus raíces en la concepción religiosa del mundo, fiel a estas dos ideas básicas: Dios y la inmortalidad.

II. Si la personalidad constituye, en el sistema hegeliano, una conquista del Espíritu dialéctico — que vuelve sobre sí y se hace plenamente consciente —, en el sistema religioso inspirado en el concepto cristiano de la existencia y del mundo hay también sobre la personalidad individual un Espíritu y una Razón universales. Las existencias individuales de los seres creados son *participaciones* (es la tesis escolástica de la criatura racional participada en la Razón eterna). «Dios es el verdadero Sér, el Sér *a se: Ego sum qui sum.* Nosotros apenas somos, pero lo que somos lo somos en

Dios. *In ipso vivimus, movemur et sumus»* (Minguijón, «La Creación según Santo Tomás»; Zaragoza, 1927). En tal sentido, es admisible, como Hegel sostiene en la *Lógica*, que toda existencia sea en parte fenómeno, apariencia *(Erſcheinung)* y en parte solamente, realidad, actualidad *(Wirklichkeit)*. Sólo Dios es acto puro y, por lo mismo, Personalidad plena y necesaria «sin ningún género de potencialidad, sin ninguna sombra de no-ser o de mera posibilidad», como dice Martín Grabmann exponiendo la doctrina tomista.

A la luz de estas ideas, lo que en la personalidad hay de trans-subjetivo no es ninguna objetividad impersonal: es la Personalidad eminente. Si es cierto que ante Dios carece el hombre de derechos — pues ante Dios la personalidad humana no tiene otro significado que el que se cifra en el deber de sentirse responsable, por lo cual la personalidad del hombre en su relación con Dios es sólo deber, no derecho subjetivo [1] —, en cambio, que la personalidad humana sea un reflejo de la Personalidad de Dios le confiere títulos sagrados que le permiten afirmarse como un valor absoluto e inviolable frente a los demás hombres. Sólo entonces puede concebirse filosóficamente que un hombre no sea medio para otro hombre, y que sea, por lo tanto, conciencia autónoma que se afirma como totalidad irreductible a los valores de la Historia. La salvaguardia de la personalidad radica en la eminente dignidad que le confiere la concepción de un Dios personal a cuya imagen y semejanza ha sido formada. El concepto de que el fin de la vida es la virtud, o sea, la gloria de Dios es el principio de la autonomía individual, puesto que Dios, Libertad absoluta, quiere ser libremente honrado. El concepto teológico de la libertad rebasa el formalismo de ésta; consagra la libertad formal, pero no se detiene aquí, pues la libertad tiene el contenido que le proporciona la idea del destino de la vida. En el ajuste perfecto de la esencia y la forma, la libertad comunica al ser individual la

[1] Es cierto que la responsabilidad implica la existencia de una norma. Como Dios no puede querer el mal, que repugna a la esencia del Sumo Bien, la Voluntad de Dios, en cuanto Justicia absoluta, se identifica con el Bien mismo. La existencia objetiva del Bien en Dios mismo es lo que ennoblece y hace moralmente posible la responsabilidad del hombre, pues si Dios pudiera ser concebido como personificación del capricho, la responsabilidad del hombre no otorgaría a la vida moral ninguna garantía ni la dotaría de ninguna elevación; sería más razonable la existencia de cuanto en la Naturaleza obedece a leyes: animales y cosas. En la base de la acción está por eso siempre la ley, ya sea Dios o la Naturaleza quien obre, como advierte Leibniz: «En las operaciones de la Naturaleza, estas razones dependerán o de verdades necesarias o de las leyes que Dios ha encontrado más racionales; y en las operaciones de Dios dependerán de la elección de la suprema razón, que le hace obrar» («Teodicea», 3ª Parte).

trascendencia de la Personalidad divina. Y si la libertad constituye un valor capaz de condensar las excelencias de la personalidad es en cuanto instrumento mediante el cual la personalidad se eterniza y glorifica en la salvación. De este modo, la libertad es el bien; formalmente, es el cauce del bien.

De aquí se deriva el segundo apoyo que el criterio religioso proporciona a la doctrina de la personalidad: la idea de lo imperecedero, de lo inmortal. La conciencia personal en tanto es indestructible en cuanto es eterna, como tendencia del sér a perseverar en su sér propio, según la conocida definición de Spinoza. «. . . Lo que no es conciencia y conciencia eterna — ha escrito Unamuno —, consciente de su eternidad y eternamente consciente, no es nada más que apariencia» («Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos»). Mas en el hombre existe lo condicionado, lo que pone trabas a su pura libertad interior, concebida como aspiración a vencer todas las resistencias, comenzando por las más inmediatas, que son las corpóreas. Todas estas resistencias que constituyen el cuerpo, y que están adheridas a la personalidad sin constituir el núcleo de ella, han sido consideradas por otro escritor español, Don Eugenio d'Ors, como un no-yo con el cual entra en lucha (sin perjuicio de servirse otras veces de ellas), el fondo íntimo personal que anhela desasirse de los lazos que le tiende el temperamento, la educación y hasta los mismos estados sentimentales. Todos estos elementos pueden ser captados por la Ciencia porque pertenecen al dominio de lo condicionado. En cambio, el núcleo central, que es la libertad, irreductible a la experiencia externa, es imperativo de creencia, es decir religión («Religio est Libertas», Memoria escrita en 1908 y presentada al III Congreso internacional de Filosofía celebrado en Heidelberg). La libertad, así comprendida, o sea, la conciencia desligada de todo elemento sensible, hace de la personalidad una vida moral indiferente al tiempo — que es limitación — y afirmada en el reino de lo eterno y lo inmortal.

En Hegel está explícito el concepto de un bien privativo que es causa de que la vida humilde de un pastor o de un campesino tenga un valor infinito, el mismo valor que posee una existencia más desarrollada y más rica en relaciones. Este centro interno, sustraído al estruendo de la Historia Universal, constituye una «simple región del derecho a la libertad subjetiva», un mero «contenido abstracto de la conciencia moral». La personalidad

comienza por la posibilidad; como posibilidad es sagrada en atención a que el Espíritu universal va a revelarse en ella, y a que constituye el fondo de una actividad que es todavía obscura y permanece oculta para los sujetos (*Lecciones . . .*, I, 80—81). Tras este momento, que no es otra cosa que la universalidad en estado de inmenso vacío, adviene un segundo momento en que lo universal se particulariza; el tercer momento — síntesis dialéctica — consiste en el retorno de la universalidad, así limitada, sobre sí misma; este tercer momento es el concepto concreto de libertad («Aggiunte ricavate dalle lezioni dello Hegel», compilate da E. Gans; ed italiana de la «Filosofía del Derecho», por Messineo, 1913). La libertad sólo es real en cuanto conciencia de la libertad elevada a contenido universal: «La conciencia de la libertad implica que el individuo se comprende como persona, esto es, como individuo y, al mismo tiempo, como universal y capaz de toda abstracción y de superación de todo particularismo; se comprende, por consiguiente, como infinito en sí» (*Lecciones . . .*, I, p. 141). Mediante la reflexión, el sujeto que vuelve sobre sí es objeto de sí mismo; esta síntesis de lo subjetivo y lo objetivo es la conciencia de sí o autoconciencia, mas como la vuelta sobre sí no se verifica sino después de haber salido de sí para buscar la unión con lo universal, la conciencia resulta ser una determinación de lo universal. Lo que hay de concreto en la persona, es decir, lo que hay en ella de ser y no de mera posibilidad, consiste en sentirse uno con el mundo, no en afirmarse frente al mundo. Es la identidad, no la conciencia del dualismo. Identidad que se despliega — en sentir de Hegel — como espacio en la Naturaleza y como Historia Universal en el tiempo (Ob. cit., I, p. 122).

Si se estima la personalidad como un sistema de valores, sus reivindicaciones pueden suscitar al sistema hegeliano esta doble objeción: *a)* la primacía de la persona como *existencia* con relación a la persona como *conciencia de sí*; *b)* la imposibilidad de englobar todo el contenido de la personalidad en la órbita del sistema político.

a) En el sistema de Hegel, una vez concretada la libertad en la persona, aparecen fundidos estos dos conceptos: la *libertad* y la *conciencia de la libertad*. Sólo en tanto que la libertad se hace conciencia, hay libertad.

La distinción entre «hombre natural» y «hombre espiritual» tiene, sin embargo, un alcance relativo; es más bien una expresión figurada con que se designa la tendencia de la personalidad a perfeccionarse y a ascender hacia el ideal. Mas la personalidad no queda garantizada sino cuando posee

una realidad sustantiva, afirmada, por su sóla existencia, en un mundo de valores tan independiente de la Naturaleza como de la Historia y como del propio con entimiento. El hombre, antes de tener *conciencia de sí*, es una *conciencia en sí*. Aunque desconozca su nobleza, es un noble nato. No importa que se muestre dispuesto a aceptar la esclavitud: la esclavitud es ilícita, aunque el esclavo no posea la conciencia de su personalidad. No vale querer suicidarse, porque es baldío el intento de suprimir la personalidad. Tampoco es valiosa la personalidad en consideración a sus posibilidades; aunque exista la certeza de que tales posibilidades no se desarrollarán jamás, el niño del que no se espera que llegue a la madurez, el enfermo mental son por sí personas. Ser persona es ser intangible para la Historia. Aunque nunca despierte la conciencia, para ser persona basta ser albergue de una conciencia que puede, por lo demás, permanecer dormida e insensible en la fase terrenal de la existencia, pero que es eterna y glorificable.

El valor de los *derechos naturales* como fronteras que detienen la acción de todo Poder exterior tiene, en su constante tendencia a renovarse, un ingente vigor histórico. Es una de esas ideas que por atesorar inmensas reservas de valor humano, resplandece con más viveza tras las crisis de desmayo.

En la jerarquía del mundo de los valores, el primado corresponde a la justicia, que es eminentemente individualista y aparece siempre personificada. La justicia, en su ser absoluto, no es una proporción, ni una armonía como la que brilla en las cosas; no contiene la idea de lo plural, de lo heterogéneo. Es unitaria y recae siempre sobre acciones personales del individuo real.

A decir verdad, el mismo proceso hegeliano de la identidad ha topado aquí con el dualismo. Hay una frontera donde aparecen los valores que escinden la unidad del desarrollo. «Toda cosa es racional en el acto de producirse e irracional apenas se ha producido, porque, producida, debe ser superada. Aquello que la sigue y supera, se pone como un valor contra un mero hecho, racionalidad contra una realidad brutal, dignamente real contra una irrealidad. Pero Hegel vió confuso en este punto; tanto que, tratando de justificar su identidad de lo racional y lo real, recurrió al argumento de que *el error, el mal, una existencia defectuosa y pasajera, una existencia accidental* no es una *realidad* (Encyk., § 6 Anm.), y que, por consiguiente, la identidad por él afirmada había de entenderse de la racio-

nalidad con la realidad *no accidental, no defectuosa, no pasajera, no errónea, no mala.* Lo que significaba (si no nos engañamos) perder de vista el descubrimiento hecho, y volver de nuevo a distinguir entre un mundo de valores y un mundo de hechos . . .» (Benedetto Croce, «Giudizî di valore nella Filosofia moderna»: Saggi filosofici, III; Bari, 1927.)

b) El imponente sistema hegeliano desemboca en la Política, forma de la Historia. Toda la realidad aflora a la estructura, se hace visible y tangible en la Política.

Pero hay en la personalidad un latido incomunicable, extraño a la Política. La vida de relación — escenario histórico de la personalidad — se teje en conceptos aglutinantes que no expresan lo que en cada persona hay de propio y característico, porque esto no es factor de relación sino de aislamiento. La Política ofrece sólo el nexo, no la vida. El concepto político de la «representación», por ejemplo, no es apto para exteriorizar lo absoluto personal, que es irrepresentable. Lo que está representado en los Parlamentos y en las Asambleas son las «opiniones» organizadas o los «intereses» corporativos, no lo que constituye lo exclusivo personal. La irrupción de los exclusivismos en el campo de la Política es ilegítima. Pero que lo que el hombre posee separadamente de los demás no sea cotizable políticamente, no significa que sea ilegítimo. Es independiente de la Política, no se explica por ella, pero se legitima fuera de ella.

El alcance incondicionado de la afirmación de Hegel: los hombres, al satisfacer su interés, producen algo más, que está en lo que hacen pero no en su conciencia ni en su intención (*Lecciones* . . ., citadas, I, p. 61), da a todo lo personal una proyección histórica, que no tiene. Del mismo modo, justifica Hegel la acción de cada pueblo por la repercusión que alcanza en la Historia Universal. En el curso de ésta — dice en la «Filosofía del Derecho» —, hay pueblos que representan lo sustancial del Espíritu del mundo y son, en una época determinada, los dominadores dotados de un derecho absoluto, y frente a ellos «el espíritu de los demás pueblos carece de derecho y no cuenta, pues su época ha pasado, en la Historia Universal» (§ 347).

Esta afirmación de lo universal en lo particular, esta valoración de lo particular por lo universal es lo más característico de un sistema de conceptos tan cerrado como el de Hegel. La caja de resonancia política que han encontrado las ideas filosóficas del gran pensador la han proporcionado precisamente las afirmaciones favorables al derecho de los pueblos que,

realizando su interés y su pasión, resulta que sirven a lo sustancial del Espíritu del mundo y son instrumentos del genio de la Cultura.

Estas afirmaciones — es cierto — no tratan de justificar el placer de dominar. Tratan de justificar la dominación por un ideal de solidaridad, que es extraño, sin embargo, a todo sentido y a todo valor personal. Ciertamente no es lo mismo decir que los pueblos pequeños o los pueblos retrasados han de subordinarse a los fines de los pueblos grandes o florecientes, que vincular — como hace Hegel — la grandeza y el esplendor de los pueblos a la empresa de servir las ideas que interesan a la civilización general. Según esto último, la Historia coloca la fuerza donde surge el espíritu, lo cual no equivale a sostener que la fuerza es el espíritu.

Con todo, nuevamente se separa lo personal de lo sustancial. Hay pueblos, como hay hombres, que son meros *accidentes*. Viven al margen de la Historia, en estado de agotamiento o de irredención. Y esto supone que la Historia se integra tan sólo con hechos culminantes. (Croce — «Saggio sullo Hegel» — ha mostrado la incompatibilidad de este criterio con el concepto unitario de la Realidad hegeliana).

En la Historia, los hechos pequeños condicionan a los grandes. Existe el problema de los imponderables. Los pueblos que culminan distan mucho de expresar la vida total de la Humanidad y de concentrar todas las esencias civilizadoras. También el paisaje más amplio y florido puede carecer del ejemplar selecto que se esconde en el valle ignorado. Y si es la cooperación el verdadero sentido de la Historia, es la personalidad el fundamento y, a la vez, el fin de la cooperación.

HERMAN SCHELL UND FRANZ BRENTANO

Von Privatdozent D. Dr. J. Koch,
Universität Breslau

Es ist heute wieder eine Selbstverständlichkeit, daß Metaphysik die philosophische Erkenntnis des Seins als solchen ist. Das Sein ist ihr erster Gegenstand, der Begriff des Seins der alles tragende Grundbegriff. In dieser „Selbstverständlichkeit" liegt aber die Absage an ein ganzes Jahrhundert philosophischer Arbeit. Denn dem kulturfreudigen und fortschrittlichen 19. Jahrhundert stand die Tat und das Werden höher als das Sein; der Tatbegriff war das Herzstück seiner Metaphysik. *Goethes* Wort: ‚Im Anfang war die Tat' gab das Leitmotiv; der ältere *Fichte* schuf daraus die erste große metaphysische Komposition des Aktivismus. *Schelling* und *Hegel* folgten (denn auch Hegels Metaphysik ist nur scheinbar Seinsmetaphysik). Der Tatgedanke blieb dann als konstruktives Element philosophischer Systeme lebendig bis zu der heute wieder fast vergessenen Aktualitätsphilosophie von *Wundt* und *Paulsen* und der einflußreichen philosophie de l'action *M. Blondels*. Eine religiöse Wendung nahm die Tatphilosophie in der Theosophie *Baaders* und in der sogenannten *Theistenschule*. In jener erscheint Gott als sich selbst erzeugendes Leben, in dieser als vollkommene Lebenstat. Aber auch der *Positivismus* und *Empirismus* gelangte zu einer besonderen Wertung der Tat und des Werdens. War der Entwicklungsgedanke zuerst nur ein fruchtbares Forschungsprinzip, so lösten Spätere alle Wirklichkeit in Werden und Entwicklung auf. Heraklit wurde modern und fand Anhänger bei Naturwissenschaftlern und Historikern, Philosophen und Theologen. *H. Bergsons* System der schöpferischen Entwicklung darf man vielleicht als den vollendeten philosophischen Ausdruck dieser Gedankenrichtung betrachten.

Es ist begreiflich, daß die katholische Theologie von diesen Gedankenströmungen nicht unbeeinflußt blieb; freilich wirkte die Wiederbelebung der Scholastik zunächst hemmend. Denn der Ruf ‚Zurück zu Thomas' bedeutete damals zugleich ‚Fort von der Moderne'. Äußere Ursachen halfen mit, die Verbindung zwischen der katholischen Theologie und dem modernen Geistesleben zu lockern. Gleichwohl gab es Theologen, die in einer Entfremdung beider eine Gefahr für Kirche und Kultur sahen und daher mit der ganzen Kraft ihrer Persönlichkeit für ihre Verbindung arbeiteten. *Herman Schell* war einer der markantesten Führer dieser Richtung. Er

fühlte ſich der modernen Philoſophie verwandt, weil er deren Tat- und Entwicklungsgedanken bejahte; der ſcholaſtiſchen Denkweiſe warf er vor, ſie habe nur Sinn für das Sein, nicht für das Werden, „nur für den Beſitz, nicht für den Erwerb", während die realiſtiſch-empiriſche Richtung der Neuzeit den „Wert des Werdens und Wirkens, der Tat und Entwicklung bis zur äußerſten Einſeitigkeit" betone[1].

Der *Tatgedanke* iſt der eigentliche Grundgedanke Schellſcher Philoſophie. In einem 1900 geſchriebenen Aufſatze über Descartes ſagt er: „Alles wird klar und einſichtig, indem man das Tatſächliche auf eine Tätigkeit zurückführt . . . Das iſt der Sinn des archimediſchen Standpunktes, den Descartes in dem Selbſtbewußtſein fand: Cogito ergo sum. Nicht die Außenwelt, ſondern die Innerlichkeit iſt das Erſtgegebene; nicht die Maſſe der Tatſächlichkeit, ſondern die ſich ſelbſt umfaſſende Tätigkeit; nicht das ruhende Sein, ſondern der Gedanke; nicht die Subſtanz, ſondern die Urſache; nicht der Stoff, ſondern der Geiſt; nicht die Maſſe, ſondern die Tat[2]." Dieſe Häufung paralleler Gegenſätze iſt nicht bloß rhetoriſcher Schmuck, ſondern Ausdruck der umfaſſenden Bedeutung des Tatgedankens. Zugleich treten die ihn konſtituierenden Elemente deutlich hervor. Das eine iſt *metaphyſiſcher* Natur: „Die Tat iſt das Primäre gegenüber dem Sein." Das andere iſt *empiriſcher* Art; es beſagt, daß der formale und unbeſtimmte Tatbegriff ſeinen konkreten Inhalt aus dem ſeeliſchen Leben erhält: ‚Tat iſt Geiſtestat;' ‚Tat iſt Denken und Wollen.' Beide Elemente verknüpfen Schells Philoſophie (und damit natürlich auch ſeine Theologie) mit den eingangs gekennzeichneten Richtungen der Philoſophie des 19. Jahrhunderts. Das metaphyſiſche Element, deſſen fundamentale Bedeutung in dem Gottesbegriff der causa sui zum Ausdruck kommt, iſt ein Erbe der Theiſtenſchule, insbeſondere *Jakob Senglers*[3]; das empiriſche Element, die Erfüllung des Tat-Formalismus mit dem Inhalt der innern Erfahrung, verdankt er *Franz Brentano.*

I.

Schell kam zu Brentano, als dieſer die entſcheidende Kriſe ſeines Lebens durchmachte. Sie war zugleich religiös-theologiſcher und philoſophiſcher

[1] *Dogmatik* III, S. 113. — Mit Rückſicht auf den begrenzten Raum der Feſtſchrift möchte ich nur die notwendigſten Zitate anführen, daher vor allem auf die Angabe von Parallelſtellen verzichten.

[2] *Kleinere Schriften*, 1908, S. 266.

[3] *J. Koch*, Die Entſtehung des Gottesbegriffes der Selbſturſache bei Herman Schell, *Tübinger Theol. Quartalſchrift* 98 (1916) 419—463.

Natur. Wie weit der Schüler Kenntnis und Anteil an der Glaubenskriſe ſeines Lehrers hatte, entzieht ſich meiner Kenntnis; dieſe Frage iſt auch unwichtig, da die kirchliche Entfremdung Brentanos für Schell (im Gegenſatz zu Stumpf und Marty) bedeutungslos blieb. Um ſo mehr wurde er durch deſſen philoſophiſche Wendung beeinflußt. Brentano war bekanntlich von Ariſtoteles ausgegangen und zollte ihm auch zeitlebens die größte Verehrung; er löſte ſich jedoch frühzeitig, vor allem wohl unter dem Einfluß engliſcher Philoſophen und Pſychologen, von dem Stagiriten los und begann die Ausarbeitung eines eigenen philoſophiſchen Syſtems. Schell hörte im W.-S. 1870/71 das Logikkolleg, dem Brentano ſelbſt beſondere Bedeutung zuſchrieb[4]; im S.-S. 1871 folgte die erſte Vorleſung über Pſychologie, im W.-S. 1871/72 die Vorleſungen über Geſchichte der Philoſophie und das Problem der Unſterblichkeit der Seele. Unter der Leitung ſeines Lehrers fertigte er ſeine philoſophiſche Diſſertation an, mit der er bei Sengler im W.-S. 1872/73 promovierte; ſie erſchien 1873 unter dem Titel „Die Einheit des Seelenlebens aus den Prinzipien der ariſtoteliſchen Philoſophie entwickelt“ und iſt Franz Brentano, dem „hochverehrten Lehrer, in treuer Dankbarkeit gewidmet“.

Das Buch iſt deshalb auch heute noch leſenswert, weil es die philoſophiſche Wendung des Lehrers[5] deutlich erkennen läßt. „Das Beweisverfahren,“ ſo lieſt man im Vorwort, „iſt einerſeits ein pſychologiſches, auf Grund der ariſtoteliſchen Prinzipien, anderſeits ein exegetiſches“ (S. VII). *Schells Ariſtoteles-Exegeſe* wurde nicht bloß von den Rezenſenten *H. Suſemihl* und *M. Heinze* abgelehnt, ſondern fand vor allem in *Cl. Baeumker* einen Gegner; freilich ſtellten ſich ſpäter *Neuhäuſer* und *Rolfes* wieder auf Schells Seite. Mochte er nun recht haben oder nicht (was hier auf ſich beruhen kann), jedenfalls fehlte der Arbeit trotz allen Scharfſinns doch zu ſehr die Sauberkeit philologiſch-hiſtoriſcher Methode, als daß ſie die Ariſtoteles-Erklärung nachhaltig hätte beeinfluſſen können. Das kam hauptſächlich daher, daß das *„pſychologiſche Beweisverfahren“* vorwiegt; in dieſer Hinſicht iſt die Schrift die Frucht des bei Brentano betriebenen pſychologiſchen Studiums, vor allem der vorher erwähnten Vorleſung. Man gewinnt erſt dann die richtige Stellung zu Schells Arbeit, wenn man ſie mit

[4] Vgl. *Fr. Brentano, Pſychologie vom empiriſchen Standpunkt*, 1874, S. 302, Anm. 2.

[5] *C. Stumpf* ſagt, daß Brentano in der Unterſtützung der literariſchen Arbeiten ſeiner Schüler ſo weit ging, „daß er dem mit ihm verkehrenden Schüler die Zügel faſt aus der Hand nahm“. *O. Kraus, Franz Brentano*, 1919, S. 143.

Brentanos (ein Jahr ſpäter erſchienener) „Pſychologie vom empiriſchen Standpunkte“ vergleicht. Dann ſieht man zunächſt, daß das geſtellte Problem eines von denen iſt, die ihm beſonders am Herzen lagen. Ein ganzes Kapitel der „Pſychologie“ (B. II c. 4) iſt der Einheit des Bewußtſeins gewidmet, „welche man mit Recht als einen der wichtigſten Punkte der Pſychologie zu betrachten pflegt“ (214). Während nun Brentano das Problem „vom empiriſchen Standpunkte“ behandelt, verſucht ſein Schüler den Nachweis, „wie das ganze menſchliche Seelenleben als einheitliches aus den pſychologiſchen Grundtheoremen des Ariſtoteles begriffen und begründet werden kann, ohne die ſubſtantiellen Seelenteile völlig zu identifizieren oder jene Prinzipien aufzugeben“ (S. 27). Nun ſind dieſe „pſychologiſchen Grundtheoreme“ keineswegs alle ariſtoteliſch; ſo tritt Schell gleich mit dem Brentanoſchen Begriff des Pſychiſchen an ſeine Aufgabe heran; während Ariſtoteles das vegetative Leben in den Kreis des Pſychiſchen einbezieht, ſchließt Schell es davon aus und beſtimmt das Pſychiſche durch den Begriff der Immanenz eines Objektes: „Die allgemeinſte Eigenſchaft eines jeden pſychiſchen Aktes iſt dies, daß etwas ohne Materie objektiv oder intentional in der Seele iſt[6].“ Ariſtoteles kennt nur eine immaterielle Inexiſtenz der Objekte im ſinnlichen und geiſtigen Erkenntnisvermögen.

Es wäre nun Zeit- und Raumverſchwendung, wollte ich den Einfluß der Pſychologie Brentanos auf die Arbeit ſeines Schülers bis in alle Einzelheiten nachweiſen. Ein Hinweis auf die Hauptpunkte kann genügen. Schell unterſcheidet mit ſeinem Lehrer ſtreng zwiſchen innerer Wahrnehmung und Beobachtung. Gegenſtand der innern Wahrnehmung oder des innern Bewußtſeins ſind die pſychiſchen Vorgänge. Dem innern Bewußtſein eignet *untrügliche Evidenz;* dieſe iſt nicht zu beweiſen, bedarf aber auch keines Beweiſes, weil jede andere Evidenz (ſoweit Tatſachen in Frage kommen) auf dieſer erſten beruht[7]. Der Satz von der Evidenz des innern Bewußtſeins hat in Schells Syſtem dieſelbe fundamentale Bedeutung wie in dem Brentanos.

Mit Brentano leugnet Schell die Möglichkeit unbewußter pſychiſcher Akte und behauptet die „Allgemeinheit und zeitliche Ununterbrochenheit des Bewußtſeins[8];“ die eingehende Polemik gegen *E. v. Hartmann*[9] deckt

[6] *Einheit des Seelenlebens*, S. 84; vgl. 176, 235, 255. *Brentano, Pſychologie*, S. 115, 127, 133, 181.

[7] *Einheit*, S. 88 f. *Brentano, Pſychologie*, S. 182 ff. (und ſonſt öfters).

[8] *Einheit*, S. 145.

[9] *Einheit*, S. 118 ff. *Brentano, Pſychologie*, S. 137 ff.

ſich bei beiden in den weſentlichen Punkten, erweiſt aber zugleich die Überlegenheit des Meiſters gegenüber dem Schüler. Das innere Bewußtſein iſt nicht etwa Sache eines beſondern Vermögens; vielmehr iſt jeder pſychiſche Akt durch ſich ſelbſt bewußt[10]. Zugleich iſt er aber auch gefühlt.

Hinſichtlich der Klaſſifikation der pſychiſchen Phänomene folgt Schell ſeinem Lehrer nur inſofern, als auch für ihn die verſchiedene Beziehung zum immanenten Gegenſtande der maßgebende Einteilungsgeſichtspunkt iſt; er lehnt aber die Zuſammenfaſſung von Gefühl und Streben in einer Grundklaſſe ab[11]. Dagegen erweiſt er ſich als echten Brentano-Schüler in der Lehre vom Urteil. Das Urteil iſt „eine einfache Anerkennung des Objektes", „wie dieſes als in ſich real ſeiend erſcheint[12]." „In dem Urteil wird demnach kein pſychiſches Objekt zu der Vorſtellung hinzugefügt, ſondern ein bejahendes oder verneinendes Verhalten der Seele ausgedrückt, ein Sagen derſelben[13]."

Schließlich iſt die Hauptthеſe des Buches: „*In jedem Akte iſt die Seele nach allen ihren Vermögen tätig*" (S. VII) von Brentano inſpiriert. Wohl im Gegenſatz zu der pſychiſchen Chemie der Engländer betont dieſer, daß die von ihm unterſchiedenen drei Klaſſen (Vorſtellung, Urteil, Gemütsbewegung) in jedem pſychiſchen Akt vertreten ſind. „Jeder Klaſſe kommt eine gewiſſe Allgegenwart in dem ganzen Seelenleben zu[14]." Dieſen Gedanken führt Schell in ſeiner Arbeit durch und ſucht ihn auch aus den metaphyſiſchen Prinzipien der ariſtoteliſchen Philoſophie abzuleiten.

Daß Fr. Brentano auf den jungen Schell entſcheidenden Einfluß ausgeübt hat, darüber war man ſich immer klar; nur ſuchte man ihn in der falſchen Richtung: bei dem Ariſtoteles-Forſcher. Aus dem ſchwungvollen Auguſtinuszitat, mit dem Schell ſeine Arbeit ſchließt, folgerte man dann, der Verfaſſer habe ſich von Ariſtoteles ab und dem „geiſtesmächtigern Plato" zugewandt. Abgeſehen davon, daß Schell in Plato bis Ende der neunziger Jahre den eigentlichen Urheber der von ihm bekämpften ſtarren Seinsmetaphyſik ſah, zeigt meine Darlegung, daß die Vorausſetzung falſch iſt. Schell ging nicht von Ariſtoteles aus, ſondern iſt (wie C. Stumpf) eines der erſten Mitglieder der Brentano-Schule.

---

[10] *Einheit*, S. 144 ff. *Brentano, Pſychologie*, S. 159 ff.
[11] *Einheit*, S. 234; 248 ff.
[12] *Einheit*, S. 116; vgl. 174, 176.
[13] *Einheit*, S. 250.
[14] *Brentano, Pſychologie*, S. 346.

II.

Welchen Einfluß hat nun Brentano auf Schells weitere Entwicklung gehabt[15]? Das erſte große theologiſche Werk „Das Wirken des Dreieinigen Gottes", das Ergebnis der Studienjahre an der Minerva in Rom (1879/81), ſo bedeutend es an ſich ſein mag, kann hier ausſcheiden, obwohl es auch Brentanoſchen Einfluß — vor allem in der Urteilslehre — verrät. In Schells Entwicklung iſt die Fühlungnahme mit dem Thomismus nur ein Zwiſchenſpiel. Er entfaltet ſein eigenes philoſophiſch-theologiſches Syſtem vor allem in der „Dogmatik" (1889/93) und in „Gott und Geiſt" (1895/96); dazu kommt eine Reihe kleinerer Arbeiten. „Religion und Offenbarung" und „Jahwe und Chriſtus" bedeuten demgegenüber (bei aller Höherbewertung im Vergleich zu apologetiſcher Dutzendware) einen Abſtieg.

Die Hauptwerke zeigen nun zunächſt, daß *Schell der Pſychologie ſeines Lehrers im Weſentlichen treu geblieben* iſt. Die Grundbeſtimmung des Pſychiſchen, die Lehre von der fundamentalen Bedeutung der innern Wahrnehmung, die Idee der Wechſeldurchdringung der ſeeliſchen Elemente ſind Schells Lieblingsgedanken geblieben. Auch die Urteilslehre Brentanos hat er ſtets verteidigt, wenngleich er ſich nie tiefer mit ihren Problemen befaßt hat.

Wichtiger als all das ſcheint mir aber die Tatſache zu ſein, daß Schell ſich auch den *Pſychologismus* ſeines Lehrers zu eigen gemacht hat. Um nicht mißverſtanden zu werden und dieſe Tatſache richtig würdigen zu können, muß ich genauer ſagen, was ich unter dem Pſychologismus Schells verſtehe.

Sein Pſychologismus iſt vor allem *nicht Subjektivismus;* als ſeine Ideen infolge der Indizierung ſeiner Hauptwerke Gegenſtand öffentlicher Diskuſſion wurden, hat man ihm dieſen Vorwurf nicht erſpart. Man könnte leicht Hunderte von Zitaten zuſammenſtellen, die zeigen, wie unberechtigt dieſer Vorwurf iſt. „Was dem Denken und Wollen Kraft und Folgerichtigkeit gibt, iſt der logiſche und teleologiſche Zuſammenhang, die Folgerichtigkeit und Zuſammengehörigkeit der einzelnen Gedanken und Entſchlüſſe, Ideen und Handlungen. Dieſe logiſche, ethiſche, praktiſche und teleologiſche Notwendigkeit iſt nicht ein Werk unſeres ſubjektiven oder perſönlichen Denkens und Wollens, ſondern beſteht unabhängig von uns und vor uns: ſie gibt vielmehr unſerm Denken und Sinnen, Wollen und Tun ſein

[15] Die folgenden Darlegungen können deshalb nicht erſchöpfend ſein, weil mir der Briefwechſel zwiſchen Schell und Brentano unbekannt iſt.

Recht und ſeine Kraft[16]." Ein wenig ärgerlich wehrt er den Vorwurf des Subjektivismus einmal mit den Worten ab: „Man müßte auf das geiſtige Denken und Urteilen überhaupt verzichten, wenn man der Gefahr des Subjektivismus ganz entgehen wollte[17]."

Schells Pſychologismus iſt auch *nicht Phänomenalismus;* er rechnet es zwar zu den Verdienſten *Kants,* „daß er den tätigen und infolgedeſſen ſubjektiven oder phänomenalen Charakter der Erkenntnis nachwies". Jedoch übertreibe er durch Behauptung der Autonomie der Vernunft und verkenne anderſeits, „daß das Subjektive nicht in ausſchließenden Gegenſatz zum Objektiven zu ſtellen ſei[18]." Infolgedeſſen ſtellt Schell ſich dem Kantſchen Phänomenalismus immer wieder entgegen.

Schells Pſychologismus iſt auch *nicht Empirismus* im Sinne eines Gegenſatzes zur Metaphyſik. Er ſchätzt zwar den Empirismus hoch, weil dieſer den Wert der Tätigkeit zuerſt erkannt habe, ſetzt ſich auch gern mit den engliſchen Empiriſten auseinander — übrigens auch ein Erbe Brentanos —, ja er bleibt teilweiſe, ſo in der Abſtraktionstheorie und in der erkenntnistheoretiſchen Wertung der Begriffe, im Empirismus ſtecken[19]; das hindert Schell aber nicht, vornehmlich metaphyſiſche Probleme zu behandeln. Freilich legte er — auch hierin von Brentano maßgebend beeinflußt — großen Wert auf eine breite empiriſche Grundlage ſeiner metaphyſiſchen Spekulationen; aber die Empirie war eben doch nur Grundlage.

Pſychologismus iſt es aber, *wenn das ſeeliſche Erlebnis nicht bloß zum Ausgangspunkt, ſondern auch zum beherrſchenden Maßſtab und Geſichtspunkt des ganzen philoſophiſchen Syſtems gemacht wird.* „Die Beweisgründe jeder wiſſenſchaftlichen Darlegung ſind nichts anderes als die ſachlich bedeutſamen Wahrheitsmomente, welche in dem geiſtigen Erlebnis oder Vorgang enthalten ſind, durch den wir zu einem Gegenſtand oder zu einer Frage Stellung nehmen. Alles muß zuerſt lebendiger Seelenvorgang und inneres Erlebnis ſein, ehe es unter den verſchiedenen Geſichtspunkten dargelegt und ausgeführt werden kann. Daher das Prinzip: Der Urſprung unſerer Ideen iſt der Beweis ihrer Wahrheit[20]."

Ob ein Denker Pſychologiſt iſt, zeigt ſich zuerſt an ſeiner Auffaſſung der

---

[16] *Gott und Geiſt* II, S. 276.
[17] *Religion und Offenbarung,* S. 275.
[18] *Kleinere Schriften,* S. 194.
[19] *J. Koch,* Die Erkenntnislehre Herman Schells, *Philoſ. Jahrbuch* 29 (1916) 1—35.
[20] *Religion und Offenbarung,* S. 274.

Logik. Da ist es nun sehr bezeichnend, daß Schell in dem scholastisch stark beeinflußten „Wirken des Dreieinigen Gottes" ganz richtig sagt: „Die logischen Gesetze sind nichts anderes als die erkannten Beziehungen zwischen der Ordnung des Denkens und des Seins" (S. 172), während er vorher und nachher die logischen und psychischen Gesetze in die engste Verbindung miteinander bringt. In seiner philosophischen Dissertation behauptet er nicht bloß eine Kongruenz zwischen psychischen und logischen Gesetzen, sondern auch zwischen den logischen Denkgesetzen und den physiologischen Gesetzen der Gehirnschwingungen[21]. In der Dogmatik heißt es einmal, die Logik sei nichts anderes als die abstrakte Auslegung des dem Geiste eingeprägten Wahrheitsgesetzes samt dem Nachweis seiner konkreten Anwendung[22].

Der Psychologismus beherrscht auch seine *Erkenntnistheorie* und *Metaphysik*. Folgende Ausführung zeigt das nur zu deutlich: „Die menschliche Seele geht . . . von der eigenen Innerlichkeit aus und bestimmt den seelenlosen Stoff als das Wesen, das der Innerlichkeit entbehrt und nur Äußerlichkeit, gedachtes und gewolltes Sein ist. Die Seele ist sich selbst mit ihrer Innerlichkeit zuerst bekannt; von hier aus macht sie, wenn auch zunächst ohne Methode und Reflexion, ihre Gedankenfahrten in die Außenwelt. Die spätere Reflexion vergißt allerdings bald den psychischen Grundzug aller unserer Auffassungen der Außendinge, obgleich tatsächlich alle äußern Vorgänge nach Art der innern Zustände und Erfahrungen gedacht und behandelt werden[23]." „Man darf die Frage nach dem Wesen der Dinge überhaupt nicht von der Materie aus stellen, denn diese ist uns nur mittelst der seelischen Tätigkeiten zugänglich; sondern vom Geiste aus, der uns unmittelbar in unserer innern Erfahrung bekannt ist[24]." In diesen Sätzen (die sich beliebig vermehren ließen) liegt Schells philosophisches Programm und psychologistische Methode beschlossen. Der Ausgangspunkt ist der von Brentano überkommene Satz, daß das Geistige uns in seiner Realität unmittelbar gegeben ist; alles andere ist zunächst nur Erscheinung, in seiner Realität aber nur mittelbar zugänglich. Von hier aus ergibt sich nicht bloß das falsch[25] gestellte erkenntnistheoretische Problem: Wie komme ich von

---

[21] *Einheit*, S. 136; vgl. 172 f.
[22] *Dogmatik* I, S. 351; vgl. 199.
[23] *Gott und Geist* II, S. 45.
[24] Ebenda, S. 451; vgl. 445.
[25] Vgl. *J. Geyser, Eidologie*, S. 2.

der Innenwelt zur Außenwelt?, ſondern auch die vom Pſychiſchen her beſtimmte Deutung des Ungeiſtigen. Auch der für Schells Metaphyſik grundlegende Begriff der Tat gewinnt erſt dadurch ſeine Bedeutung, daß Schell ihn mit ſeeliſchem Gehalt erfüllt: „Tat im Sinne der reinen Tätigkeit und der Selbſtändigkeit iſt der Weſensbegriff des Geiſtigen; Tatſache im Sinne der ruhenden Maſſe iſt der Weſensbegriff des Ungeiſtigen. Die Wirkſamkeit in der Natur und Körperwelt iſt die der Natur mitgeteilte Geiſtigkeit, allerdings ohne etwas dazu zu können [26].“ Auch das ſind Gedanken, die Schells philoſophiſches Syſtem durch und durch beherrſchen; und wenn wir es als ‚Tatmetaphyſik‘ bezeichnen dürfen, ſo nicht weniger als ‚metaphyſiſchen Pſychologismus‘. Von hier aus verſteht man ohne weiteres ſeine häufige *Polemik gegen die Seinsmetaphyſik der Scholaſtiker;* ihre ontologiſche Auffaſſung entſpreche der Körperwelt, das Geiſtige müſſe pſychologiſch zur Darſtellung gebracht werden [27].

Der Pſychologismus beherrſcht auch weite Teile der Schellſchen *Theologie.* Ich kann das in dieſer vor allem philoſophiſchen Feſtſchrift nur andeuten. In dem wichtigen Vorwort zum erſten Bande von „Gott und Geiſt“ ſetzt er ſich mit den Kritikern ſeiner „Dogmatik“ auseinander. Ihnen gegenüber betont er, daß er anſtatt der alten und nutzloſen Schulfragen und ontologiſchen Auffaſſungsweiſen „die pſychologiſche oder innere Seite der Myſterien“ pflegen wollte. Dann zählt er eine Reihe von Punkten auf, die er unter dieſem Geſichtspunkte beſonders behandelt habe, ſo „das menſchliche Geiſtesleben des Erlöſers in ſeiner gottmenſchlichen Tiefe und allerhöchſten Verdienſtlichkeit“, „die Pſychologie der Gnade und der Sakramente“ und anderes [28]. Hier iſt nicht der Raum, auf die Einzelheiten einzugehen, noch weniger, nachzuweiſen, daß (was Schell nicht zu Bewußtſein gekommen iſt) vor allem das Herzſtück dieſer Theologie, der Gottesbegriff der causa sui, eine Frucht des Pſychologismus iſt. Das aber iſt ſicher: wenn der Theologie des edeln Apologeten nur eine zeitgeſchichtliche Bedeutung zukommt (woran heute wohl niemand mehr zweifelt), ſo iſt daran der auf ihr laſtende Pſychologismus ſchuld.

Kann man über Schells philoſophiſches Syſtem ein anderes, günſtigeres Urteil fällen? Ich glaube kaum. Der Philoſoph muß den Mut haben, unmodern zu ſein; es kommt nicht darauf an, daß er das Ohr ſeiner Zeit hat,

[26] *Kleinere Schriften,* S. 208.
[27] *Gott und Geiſt* II, S. 76.
[28] *Gott und Geiſt* I, S. XXI f.

ſondern daß er der Wahrheit diene. Schell hat der Wahrheit gewiß mit lauterſter Hingabe gedient, aber jenen Mut nie beſeſſen. Und das lag wohl an den apologetiſchen Intereſſen, die ſeine Arbeit allzeit beſtimmten. So iſt er für uns heute der große Interpret jener fortſchrittsfreudigen Zeit, die die Bedeutung des Katholizismus an dem Anteil bemaß, den er an der Kultur hat. Jene Zeit iſt ins Grab geſunken, und mit ihr auch ihre Künder.

F. Über die Philoſophie der Gegenwart

WISSENSCHAFTSIDEAL UND PHILOSOPHIE

IN BESONDERER BERÜCKSICHTIGUNG VON BERGSON

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Paul Simon,
Tübingen

Das Verhältnis von Philoſophie und Wiſſenſchaft, das bezüglich der Abgrenzung der Gegenſtandsgebiete in jedem philoſophiſchen Syſtem irgendwie behandelt wird, iſt auch vom methodiſchen Standpunkt aus höchſt bedeutſam. Ich denke vor allem an die poſitive und negative Einwirkung der Wiſſenſchaft auf den Typus und die Methode der Philoſophie. Obwohl die eigentliche Wiſſenſchaftstheorie in den Bereich des Syſtems der Philoſophie hineingehört, ſo iſt doch nie eine Wiſſenſchaftstheorie *vor* und *unabhängig* von jeglicher Wiſſenſchaft entſtanden. Es iſt nicht ſo, als ob die Philoſophie zunächſt eine Methode ſchüfe und erſt dann die Wiſſenſchaften in der Lage wären, ihre Arbeiten in Angriff zu nehmen. Andererſeits muß die Arbeit der Philoſophie nicht eine ganz und gar nachträgliche oder nachfolgende ſein. Das geſchichtliche Ineinander zu entwirren wird nie möglich ſein, denn die Fäden der Einflüſſe der Wiſſenſchaft auf die Philoſophie und der Philoſophie auf die wiſſenſchaftliche Methode ſtellen ein zu verſchlungenes Gewebe dar. Die Wichtigkeit des methodiſchen Anſatzes iſt freilich in der Philoſophie ſo groß, daß das ganze Syſtem den Stempel des angewandten methodiſchen Prinzips tragen wird. Aber die Tatſache, daß die Philoſophie in ihrer typiſchen Eigenart — ganz abgeſehen von Einflüſſen in beſtimmten Syſtempunkten — von der Wiſſenſchaft mehr oder wenig abhängig iſt, darf doch für ſich betrachtet werden. Jede Wiſſenſchaft kann bei dieſem Abhängigkeitsverhältnis in Frage kommen, Naturwiſſenſchaft oder Theologie, Mathematik oder Mechanik, Biologie oder techniſche Wiſſenſchaft.

Die Methode der Kantiſchen Philoſophie würde ebenſo wie die Descartes' anders geſtaltet ſein, wenn nicht Mathematik und die klaſſiſche Mechanik als Idealtypen der Wiſſenſchaft gegolten hätten. Die Allgemeinbegriffe als klaſſifikatoriſche Begriffe mußten in einer Zeit, für die alle Gegenſtände der Natur in Klaſſen eingeordnet waren, eine viel größere Bedeutung gewinnen als für ein Zeitalter, das eine Klaſſifikation nicht mehr wagt, das vielmehr zunächſt einmal durch die unabſehbare Fülle der Erſcheinungen ſo in ſeinem Erkenntisoptimismus erſchüttert iſt, daß es ſich damit begnügen will, zu ſammeln und vorläufige Ordnungen feſtzuſtellen. Den Unterſchied zwiſchen der Klaſſifikation der alten Zeit und dem modernen Naturgeſetz hat Max Scheler treffend gekennzeichnet, wenn er ſagt: „. . . an die Stelle des Suchens nach einer begrifflichen *Stufenordnung* der Weltdinge (Scholaſtik) und einer klaſſifikatoriſchen auf ein teleologiſches „Formenreich" zielenden Begriffspyramide tritt nun das Suchen nach quantitativ geſetzlichen Relationen der Erſcheinungen; der Gedanke des „Typus" und der qualitativen „Formen" tritt ſeine

Herrſchaft ab zugunſten des Gedankens des quantitativ beſtimmten „Naturgeſetzes“ [1]. Die Klaſſifizierung iſt ſicher eine logiſche Grundfunktion [2], aber hier iſt die Frage, welche Bedeutung der Klaſſifikation zugeſchrieben wird, und da iſt zu ſagen, daß bei Plato und Ariſtoteles notwendigerweiſe die Bedeutung der Klaſſe, des Begriffes, des Weſens eine andere war, weil die ſich gleich bleibende „Geſtalt“, der Typus die Feſtigkeit und Stetigkeit der Klaſſe verbürgte und der Naturwiſſenſchaft bereits die Syſtematiſierung erlaubt hatte. Ganz anders wird die Lage in der Zeit der Entwicklungstheorie, die keine feſtſtehenden Klaſſen mehr kennt, ſondern nur allmähliche, aber dauernde Umbildung. Die ſtarke Abhängigkeit der modernen Philoſophie von einem beſtimmten Wiſſenſchaftsideal würde ſich von Descartes bis in die neueſte Philoſophie hinein verfolgen laſſen. An dieſer Stelle ſoll indes nur von dem Einfluß eines ganzen beſtimmten Wiſſenſchaftsideals auf das philoſophiſche Denken der letzten Jahrzehnte die Rede ſein und auf den Gegenſatz zur alten Philoſophie hingewieſen werden.

Die auffallende Tatſache, daß dem Denken der Erkenntniswert etwa im Pragmatismus oder in der Als-ob-Philoſophie abgeſprochen wird, ordnet ſich nicht nur in die Entwicklungslinie der philoſophiſchen Arbeit des 19. Jahrhunderts ein, ſondern zeigt noch deutlich die Einwirkung der biologiſchen Anſichten Darwins, die dem Denken Nietzſches ein neues methodiſches Prinzip vermittelten.

Natürlich iſt auch das menſchliche Denken eine Lebensfunktion. Zum Menſchen als lebendigem Ganzen gehört Denken und Erkennen genau ſo wie jede körperliche Funktion. Das Erkennen muß daher auch eine beſondere Bedeutung für das Leben, auch im rein biologiſchen Sinne haben. Nur iſt die Frage, ob ſich die Funktion des Erkennens in irgend einem Beitrag zum Aufbau des Organiſchen erſchöpft. Das Denken muß ſich natürlich in den großen Lebenszuſammenhang, und wenn das Leben ſinnvoll iſt, in den Zuſammenhang der Zwecke einordnen. Auch die Scholaſtik ſieht im Intellekt ein Vermögen, das dem Gegenſtand zugeordnet oder angepaßt iſt, angepaßt ſeinem Weſen nach, nicht durch Entwicklung. Die Scholaſtik huldigt einer teleologiſchen Auffaſſung der Erkenntnis, inſofern der Intellekt für das Wahre geſchaffen iſt, ſein Ziel und ſeine Erfüllung im Erkenntnisakt findet und daher die Dinge ſo erfaßt, wie ſie ſind. Die Erkenntnis iſt Veränderung, Werden; aber dieſes Werden berührt den Urteilsinhalt nicht. Die Erkenntnis bezieht ſich als Erkenntnis auf Bleibendes, und zwar deshalb, weil das objektiv Gegenſtändliche in ſich ein bleibendes, unveränderliches rationales Element enthält, dem der Intellekt zugewandt iſt. Auch wenn die Entſtehung des menſchlichen Intellektes evolutioniſtiſch aufgefaßt würde, könnte an ſich derſelbe Fall noch eintreten. Freilich iſt in der extrem

[1] Scheler, Die Wiſſensformen und die Geſellſchaft. Leipzig 1926. S. 149.
[2] Vgl. Akos von Pauler, Logik. Berlin und Leipzig 1929. S. 40.

evolutioniſtiſchen Pſychologie — bei Mill und Spencer — das Denken mit ſeinem Inhalt in die Entwicklung einbezogen. Der Begriff der Anpaſſung ergreift auch die Wahrheit des begrifflichen Denkens, wenn Allgemeinbegriffe nur Anpaſſungsprodukte, nur Gedächtnisſtufen ſind, oder auch wenn ſie nur einer Denkökonomie entſprechen (Mach). Noch einen Schritt weiter führt der *Pragmatismus*, der ein durch menſchliches Handeln zu erſtrebendes Ziel dem Urteilsinhalt die Qualität wahr oder falſch verleihen läßt. Der Evolutionismus als biologiſch fundierte Erkenntnistheorie, die die Erkenntnisfunktionen nur als Lebensprozeß auffaßt, wird mit dem Pragmatismus verbunden in der Fiktionslehre Vaihingers, die Urteile, Vorſtellungen, Theorien vom theoretiſchen Standpunkt aus als falſch, dagegen als „*praktiſch* wahr" bezeichnet, weil dieſe Theorien uns gewiſſe Dienſte leiſten. Das Denken iſt nach Vaihinger fiktiv; es vermittelt in der Tat keine „Erkenntnis" von den Dingen oder von der Wirklichkeit; aber es muß auch fiktiv ſein; denn nur ſo kann es ſeiner eigentlichen Beſtimmung genügen. Die Beſtimmung des Denkens beſteht nicht in der Erkenntnis der Wirklichkeit, ſondern das letzte telos des Denkens iſt das Leben oder die techniſche und moraliſche Beherrſchung des Lebens, die durch praktiſche Berechnung der gegebenen Lebensfaktoren ermöglicht wird. Das Denken hat alſo inſtrumentalen Charakter; es iſt dem Menſchen zu praktiſchen Zwecken gegeben, bzw. hat ſich durch Anpaſſung entwickelt. Die Denkinhalte werden ihrem Gehalt, ihrer Form und ihrem Zweck nach durch den praktiſchen Nutzen beſtimmt. „Die ganze Mathematik" z. B. „iſt das klaſſiſche Beiſpiel eines ingeniöſen Inſtrumentes, eines Denkmittels zur Erleichterung der Denkrichtung" [3]. Die theoretiſchen Erkenntniſſe haben an ſich keinen Wert, ſie ſind nur Schein, nur praktiſch brauchbare Mittel, die man freilich überſchätzt hat. „Auch im Leben kommt es vor, daß man die *Mittel* überſchätzt und ſie über die *Zwecke* ſtellt: Dadurch entſtehen Leidenſchaften und Irrtümer und — *Ideale*. Genau ſo iſt es in der Wiſſenſchaft" [4]. Das Wiſſenſchaftsideal, das Vaihinger vorſchwebt, iſt offenbar die moderne *Mathematik* in ihrer ganz *beſonderen Anwendungsmöglichkeit* und *Brauchbarkeit*, wie ſie erſt die neueſte Zeit enthüllt hat.

Wenn das Denken nur ein Inſtrument iſt und der Denkinhalt je nach dem zu erreichenden Zweck variieren kann, ſo iſt es klar, daß dieſe Abhängigkeit verſchiedener Art ſein kann, je nachdem, von welchem Standpunkt aus ſie beſtimmt wird. Wird der Nutzen

[3] Vaihinger, Die Philoſophie des Als—Ob [2]. Berlin 1923. S. 182.
[4] a. a. O. S. 179.

des Individuums zum Maßſtab erhoben, ſo erreichen wir den Gipfel des Individualismus, der eigentlich alle objektiven Maßſtäbe ausſchaltet.

Es könnte auch der Nutzen biologiſch beſtimmt werden, d. h. als Fortſchritt innerhalb der Entwicklung, wobei hier Entwicklung, Evolution mit allen Ober- und Untertönen, die der Klang dieſes Wortes für den modernen Menſchen hat, verſtanden wird; haftet doch ſeit Lamarck und Darwin dieſem Wort Entwicklung als Beigeſchmack der gefährliche Irrtum ſogenannten „Fortſchritts" im Sinne einer ſtändigen Höherentwicklung an. So würde Nietzſche die Wahrheit oder Unwahrheit beſtimmen.

Es kann aber auch der inſtrumentale Charakter des Denkens auf die Wiſſenſchaft und das *wiſſenſchaftliche Syſtem* beſchränkt werden. Allgemeinbegriffe ſind ja die Elemente und die Vorausſetzung wiſſenſchaftlichen Denkens und wiſſenſchaftlicher Syſteme. In dieſer Auffaſſung wird *der Einfluß der mathematiſchen Methode am deutlichſten.* Die Wiſſenſchaft — gedacht iſt vor allem an die Naturwiſſenſchaft — will die Natur begreifen, um die wiſſenſchaftlich erkannte Natur zu beherrſchen. Dazu ſchafft ſie ein engmaſchiges Begriffsnetz, in das ſie die Natur gleichſam einfängt. Je mehr oder je beſſer Begriff und Urteil zu dem Endzweck beitragen, deſto mehr und beſſer füllen ſie ihre Funktion aus, deren Qualität wir mit dem Namen wahr oder unwahr zu bezeichnen pflegen. In dieſer Charakteriſierung der Wiſſenſchaft liegt ein Stück Verzweiflung des europäiſchen Denkens an der Fähigkeit wiſſenſchaftlichen Begreifens, da die Möglichkeit jeglicher Weſenserkenntnis verneint und nur noch der Wille zum Leben und zur Macht über die Natur feſtgehalten wird. Grundlage iſt das Anwachſen der naturwiſſenſchaftlichen Einzelerkenntniſſe und die völlig veränderte naturwiſſenſchaftliche Methode, die nicht mehr mit feſten und unveränderlichen Weſensgrößen rechnet, ſondern zunächſt nur relativ konſtante Beziehungen aufſucht und ſie für praktiſche Zwecke unmittelbar auswertet, ohne den Erkenntniswert zu berückſichtigen. Da die naturwiſſenſchaftliche Forſchung notwendigerweiſe die ſtändige Verbeſſerung und Überholung ihrer Reſultate als methodiſches Prinzip anerkennen muß, ſo wird ſie den Wahrheitswert ihrer Sätze auf ein Minimum einſchränken. Die von der ſo fruchtbaren Methode der Naturwiſſenſchaft beeinflußte Philoſophie hat aber die Konſequenz gezogen, daß den wiſſenſchaftlichen Sätzen jeglicher Erkenntniswert abzuſprechen ſei.

Damit eine Erkenntnis *wiſſenſchaftliche* Erkenntnis ſei, verlangte Ariſtoteles nach dem Vorgange Platos von ihr, daß nicht nur eine Tatſächlichkeit konſtatiert werde — und das betont die Wiſſenſchaft auch heute —, ſondern, daß es eine *allgemeine* Erkenntnis ſei, bei der der Grund eines Sachverhalts und dadurch ſeine Notwendigkeit eingeſehen wird. *Αἰτίας λογισμῷ* ſagt Plato im Dialog Menon (98 a) werden die Erkenntniſſe in der Seele feſtgebunden, d. h. durch die Einſicht in den logiſchen Zuſammenhang zwiſchen Grund und Folge („durch denkende Erkenntnis des Grundes"). Die Möglichkeit dieſer wiſſenſchaftlichen Erkenntnis wird im Pragmatismus geleugnet, und es wird der Erkenntnis nur praktiſcher Wert zugeſchrieben. Es verſteht ſich von ſelbſt, daß man von verſchiedenen Geſichtspunkten aus zu dieſem Ergebnis kommen konnte. Einmal direkt von der Wiſſenſchaft, oder von der philoſophiſchen Betrachtung wiſſenſchaftlicher Geſetze her. So ging Boutroux von einer methodo-

logiſchen Unterſuchung der Wiſſenſchaft aus und fand, daß die für wiſſenſchaftliche Geſetze geforderte *Notwendigkeit* nirgendwo in der Welt zu finden ſei.

Hier wird ein Zuſammenhang ſichtbar, der für einige moderne Philoſophen (nicht nur für Boutroux, ſondern auch für Bergſon und Poincaré) ſehr wichtig iſt. Boutroux geht im Grunde genommen von dem Wiſſenſchaftsideal aus, das — obwohl zur Zeit der Renaiſſance grundgelegt — erſt im 19. Jahrhundert zur vollen Ausbildung gelangte, nämlich der durchgebildeten Mechanik als der Wiſſenſchaft von der Anwendung der Mathematik, inſonderheit der Geometrie auf die Bewegung. Gewiſſe Ausſchnitte der ſinnlich gegebenen Wirklichkeit des Bewußtſeins, ſo zeigt ſich, ſind einer Geometriſierung fähig, d. h. es iſt möglich, das raumzeitliche Geſchehen in einzelne Momente begrifflich zu zerlegen und zwiſchen ihnen eine mathematiſche, d. h. eine in zähl- und meßbaren Werten auszudrückende Beziehung herzuſtellen. Nicht nur Bewegungsſtrecken, auch Zeiten und Geſchwindigkeiten werden in geometriſchen Strecken ſymboliſch dargeſtellt. Stellt man nun geeignete Gleichungen auf, ſo kann man alle Lagen, die ein Körper zu irgend einer Zeit im Raum einnehmen kann, andererſeits aber auch die Geſchwindigkeit, mit der ein Körper ſich bewegt, mathematiſch-geometriſch beſtimmen. Mit andern Worten: jede Lageveränderung materieller Punkte im Raum iſt darſtellbar durch Angabe ihrer rechtwinklig-gradlinigen Koordinaten in Bezug auf ein Syſtem ruhender Achſen. Das Ziel iſt alſo, die geſchloſſene, logiſch vollkommene Beweismethode der Geometrie der Ebene auch in die Mechanik einzuführen. Kant galt jedenfalls die Mechanik als das Ideal einer Wiſſenſchaft; aber erſt im 19. Jahrhundert ſcheint das Ziel erreicht zu werden, daß die Mechaniſierung ganz durchgeführt wird oder vielmehr die Geometrieſierung, wenn es gelingt, alle Bewegung auf einen möglichſt vollkommenen analytiſchen Ausdruck zu bringen, alles ſozuſagen zu geometriſieren. Das Ideal wird erreicht, wenn Mechanik und Geometrie zuſammenfallen, und nach einem unſerer bedeutendſten Naturforſcher, Heinrich Hertz, iſt dies faſt gelungen, wenn er ſchreibt: „Solange es ſich um die Betrachtung geſetzmäßiger (d. h. von der Zeit unabhängiger) Syſteme handelt, fallen die Betrachtungen der Kinematik mit denen der Geometrie faſt zuſammen“ [5]. Und Eduard von Hartmann nennt die Bewegungslehre geradezu

[5] Angeführt bei Leopold Ziegler, Geſtaltwandel der Götter[3], 1922, S. 515.

einen „Zweig der Mathematik“ [6]. Iſt die Wiſſenſchaft erſt ſo weit, ſo wird ſie nun ihr Augenmerk darauf richten, andere komplizierter erſcheinende Wiſſenſchaften auf die Mechanik zurückzuführen und das Ideal der Geometriſierung wird erreicht bis hinauf in die Philoſophie.

Vielleicht hat dieſer Anlauf zu einem Ideal auf das ganze Denken des 19. Jahrhunderts mehr eingewirkt als die einzelnen philoſophiſchen Syſteme, ein Fingerzeig für das Forſchungsgebiet einer beſonnenen Philoſophie, die vor allem die Grundtendenzen der Einzelwiſſenſchaften, beſonders der Naturwiſſenſchaften in den Kreis ihrer Betrachtung ziehen muß. Kant hatte die Mechanik anerkannt als Ideal, ſo ſehr, daß er glaubte die Möglichkeit der Wiſſenſchaften überhaupt dargetan zu haben, wenn er die Vorausſetzungen der Mechanik vollſtändig ermittelte. Denn was ſind die Kategorien anderes als die aprioriſchen begrifflichen Grundlagen einer mechaniſchen Darſtellung der Wirklichkeit. Freilich hatte Kant ſchon für die begriffliche Bewältigung des *Lebens* eine Ergänzung der Kategorie Urſache-Wirkung gefordert durch die Kategorie Mittel-Zweck, da die Beziehungen der Teile zu einem organiſchen, lebendigen Ganzen offenbar nur durch die Vorſtellung einer zweckmäßigen Ordnung der Vernunft annehmbar gemacht werden.

Aber der nachkantiſchen Mechanik war der Begriff der Kauſalität noch unbequem, höchſt unbequem, da er ſich der völligen Geometriſierung widerſetzt, ebenſo wie eine Reihe anderer Begriffe, die auf Umwegen ſich immer wieder in das Reich der reinen urſachloſen, kraftloſen Geometrie hineinzuſchleichen ſuchen, während die Wiſſenſchaft beſtrebt war, alle dieſe Begriffe, den der Kauſalität — Nietzſche und Mach haben die Kauſalität als ſzientifiſchen Fetiſch verhöhnt — und den der Kraft uſw. zu eliminieren, d. h. nur gelten zu laſſen, was ſich wie ein mathematiſcher Vorgang ohne Ende wiederholen, verſchieben, variieren, umkehren läßt und dafür mathematiſche Relationen und Funktionen (Avenarius und Mach) einzuführen.

Die geometriſierte Mechanik fühlt ſich bei Kauſalität, Maſſe, Kraft unbehaglich wie die Schatten in der Unterwelt bei dem Erſcheinen des wirklichen Menſchen Dante. Und doch kann keine Wiſſenſchaft weniger ohne Kauſalität auskommen als die Mechanik, und ſo geſtaltet ſich die Frage, die Boutroux ſich ſtellt, wie Denknotwendigkeit zu finden ſei in der Wiſſenſchaft oder in den Wiſſenſchaften, ungemein ſchwierig. Denn Denknotwendigkeit wird für die *wiſſenſchaftliche* Erklärung eines Vorganges gefordert. So ſchreibt auch Heinrich Hertz: „Wir betrachten eine Erſcheinung der Körperwelt als mechaniſch und damit phyſikaliſch erklärt, wenn wir ſie erkannt haben als eine denknotwendige Folge des Grundgeſetzes“ [7]. Was iſt Denknotwendigkeit? Man glaubt faſt Ariſtoteles zu hören, wenn er ſagt [8]: „Wir glauben von einem jeglichen Sachverhalt ein eigentliches Wiſſen dann zu beſitzen, wenn wir meinen, daß wir die *αἰτία* desſelben kennen, ſie auch als ſeine *αἰτία* erkennen, und ſo wiſſen, daß

[6] a. a. O. S. 516.
[7] a. a. O. S. 601.
[8] Anal. post. I, 2. 71 b 9—12.

ſich jener Sachverhalt nicht anders verhalten könne." Die ariſtoteliſche *αἰτία* hat wieder ihren Einzug gehalten in der Wiſſenſchaft. Aber die ariſtoteliſche *αἰτία* iſt etwas Seiendes, etwas Metaphyſiſches!

Gerade „dieſe Deduktion, die aus einer mathematiſchen Definition die Folgerungen entwickelt, iſt nach Boutroux kein Typus der Freiheit, ſondern der Notwendigkeit"[9], und gegen dieſen Typus der Wiſſenſchaft kämpft Boutroux, indem er darzutun ſucht, daß ſich die Geſetze *keiner einzigen* Wiſſenſchaft auf den Typus ſyllogiſtiſcher Notwendigkeit zurückführen laſſen, daß ſie vielmehr in ſteigendem Grade, je mehr ſie ſich dem Menſchen nähern, auf den einfacheren Typ nicht zurückführbare Elemente in ſich tragen, die zeigen, daß eine durchgängige Kontingenz in der Welt waltet, die der Spontaneität freien Raum läßt und darum die Freiheit gewährleiſtet, die es im Syſtem der Wiſſenſchaft nicht gibt. Wird aber die auf der Grund-Folge-Relation beruhende Notwendigkeit als zwar für die Wiſſenſchaft *gefordert*, aber für die Wirklichkeit *bedeutungslos* angeſehen, ſo müſſen die wiſſenſchaftlichen Geſetze zu zweckmäßigen Symbolen werden, die zur Beherrſchung der Natur notwendig und deshalb von der ſpontanen freien Tat des Menſchen abhängig ſind. Die geſamte Wiſſenſchaft wird zu einer praktiſchen Methode, die Welt der Erſcheinungen zu formen und zu meiſtern.

Für die alte Philoſophie konnte die Frage der Geſetzmäßigkeit der Einzelwiſſenſchaft kein Problem im modernen Sinne ſein. Das Problem konnte erſt entſtehen, ſeit der Idealtyp einer Wiſſenſchaft einſeitig in der Mathematik oder in der mathematiſchen Mechanik geſehen wurde. Den rationaliſierenden Einfluß der Mathematik haben die Alten in dem Pythagoreismus[10] erlebt, der in der begrifflichen abſtrakten Zahlenwelt mit ihrer Denknotwendigkeit, Klarheit und Gewißheit die Prinzipien aller Gegenſtände, alles Seienden erblickte. Der vollkommene Rationalismus mathematiſch-mechaniſcher Art führt, wie die moderne Entwicklung zeigt, zum Relativismus und es iſt eine folgerichtige, zwingende Konſequenz der mechaniſtiſchen Denkweiſe, die *Zeit*, dieſe neben Raum und Maſſe unentbehrlichſte Vorausſetzung jeder exakten Ergründung der Natur, zu einer vierten Raumdimenſion zu machen, zu einer Zeigerſtellung, wie Einſtein ſich ausdrückt, inſofern die Zeit in jedem ausgewählten Querſchnitt mechaniſchen Geſchehens wirklich immer nur dieſelben dauernden Elemente in

[9] Boutroux, Die Kontingenz der Naturgeſetze. Jena 1911. S. 142.
[10] Geyſer, Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles. Münſter 1917. S. 13.

anderen Lagen, Beziehungen, Bildungen, Verteilungen und feſtgelegt nach Gleichzeitigkeiten aufweiſt [11].

Wir haben hier ſchon einen Punkt berührt, der uns mitten in die Philoſophie *Bergſons* hineinzuführen geeignet iſt; denn wenn die „geometriſche" Denkweiſe für eine mechaniſtiſch-denkende Philoſophie das wichtigſte Element iſt, ſo gilt der Kampf Bergſons dieſer geometriſierenden Auffaſſung und der Rettung der Zeit, ein Kampf, den er freilich *ſo* führt, daß er den Erkenntniswert der Wiſſenſchaften preisgibt, um die Erkenntnis zu retten.

Beim erſten Aſpekt ſeiner Philoſophie wird man an ſeine Bekämpfung einer mechaniſtiſch eingeſtellten Pſychologie, an ſeine ſehr wirkſame Zurückweiſung des pſychophyſiſchen Parallelismus und an ſeine anſcheinend völlig neue metaphyſiſche Auffaſſung des Lebens denken; aber wie Kant das Wiſſen einſchränkte, um dem Glauben Platz zu machen, ſo ſchränkt Bergſon wiſſenſchaftliches Erkennen ein, um der philoſophiſchen Intuition Platz zu machen. Zunächſt gilt freilich ſein Kampf einer Übertragung falſcher Methoden auf das Gebiet der Pſychologie. Sein erſtes Werk Essai sur les données immédiates de la conscience [12] gilt der Aufhellung des Weſens des pſychiſchen Lebens und ſeines Unterſchieds von der Materie. Bergſon, der in dieſem Buche vor allem gegen die Aſſoziationspſychologie und gegen die empiriſtiſche Pſychologie kämpft, findet, daß begriffliche Schemata, die für das Verſtändnis materieller Natur vom Menſchen geſchaffen ſind, unberechtigterweiſe auf das Seelenleben übertragen werden. Da iſt zunächſt der Begriff einer meßbaren Intenſität, die auf Bewußtſeinszuſtände übertragen wird, als ob es ſich beim Bewußtſein, wie bei phyſiſchen Phänomen um *homogene* (Homogenität iſt die Grundlage aller Meßbarkeit), quantitative, voneinander unterſchiedene Einheiten handelte, während es ſich beim Seelenleben um qualitativ verſchiedene Zuſtände handelt.

Dann kommt der Begriff einer homogenen Zeit, wie man ihn in der Mathematik und Mechanik verwendet und endlich der Begriff der Notwendigkeit, der völligen Determination der Wirkung durch die Urſache, Begriffe, die nach Bergſon unmöglich auf das Seelenleben angewandt werden können. Denn bei unſeren Bewußtſeinsvorgängen handelt es ſich um ein Ineinanderübergehen und Durcheinanderfließen qualitativ verſchiedener Zuſtände, ſo daß die Anwendung des Begriffes einer homogenen Zeitſtrecke, der übrigens nur eine Illuſion oder nur die falſche Überſetzung des Raumbegriffes ins Pſychiſche, ſozuſagen eine vierte Raumdimenſion bedeutet, unmöglich iſt, genau wie der Begriff der vollkommenen Determination nur dort angebracht iſt, wo es ſich um räumliche, materielle phyſikaliſche Beſtimmtheiten handelt, um völlig gleichartige, abgrenzbare Kräfte, die einander nicht durchdringen wie die Seelenzuſtände, ſondern geſondert nebeneinander exiſtieren, Vorgänge, die ſich dementſprechend ſtets wiederholen können; nicht aber wo es ſich um den ſtetigen Ablauf des Innenlebens handelt, wo Grenzen zwiſchen den Bewußtſeinszuſtänden unmöglich ſind und das ſtetige Durcheinanderfließen qualitativ verſchiedener Zuſtände jedes Schema ſprengt.

Die *biologiſche* Zweckmäßigkeit dagegen — unſer Leben und unſer Bewußtſein ſind durchaus auf die *Tat* eingeſtellt und zwar auf Einwirkung auf *materielle* Objekte — läßt den menſchlichen Geiſt die für das

[11] Vgl. das Buch von Gaſton Rabeau, Réalité et Relativité, Paris 1927.
[12] Deutſch unter dem Titel: Zeit und Freiheit. Jena 1911.

äußere praktiſche Wirken, Handeln geſchaffenen Schemata auch auf das Seelenleben anwenden und die Bewußtſeinszuſtände denken nach Art materieller, räumlich begrenzter, geometriſch zu umſchreibender Kräftewirkung. Zu der biologiſchen Notwendigkeit geſellt ſich der ſoziale Nutzen bzw. die Umſetzung der Begriffe in die Sprache, die die Veräußerlichung und Diskontinuität vervollſtändigt. Wir haben alſo hier drei Begriffspaare, die den Gedanken Bergſons kennzeichnen:

Quantität — Qualität
Diskontinuität — Kontinuität
Determination — Indetermination

Es ſcheint alſo ein Riß durch das Subjekt zu gehen.

Unter dem Ich der Oberfläche, dem ſozialen Ich, das aus automatiſchen Gewohnheiten zuſammengeſetzt iſt, lebt ein anderes Ich, das aller Mechaniſierung widerſtrebt, aller Automatiſierung, das vielmehr einer lebendigen, immer ſpringenden Quelle gleicht, die weiterfließt, auch wenn welke Blätter ſie decken.

In ſeinem zweiten Werke, Matière et mémoire[13], ſucht Bergſon des näheren die Beziehungen des Seeliſchen zum Körperlichen darzulegen und zu zeigen, daß Vorſtellung (perception) und Gedächtnis ihrem Weſen nach nicht Akte unintereſſierten Erkennens, ſondern nur Vorbereitungen zur Tathandlung ſind, vermittels deren die ſchöpferiſche Kraft in uns in die Lage verſetzt wird, durch den Organismus auf die äußere materielle Welt einzuwirken.

Bergſon ſucht dieſe Theſe zu erweiſen durch eine eingehende pſychophyſiologiſche Studie, die die drei oben genannten Begriffspaare in Bezug auf das Seelenleben unterſucht. Um auf körperliche Syſteme einzuwirken, ſind wir gezwungen, ſie uns voneinander getrennt wie auch getrennt von unſerem Körper vorzuſtellen. Dadurch kommen wir zu der Vorſtellung einer reinen Quantität, eines abſolut homogenen Raumes, und einer abſoluten Determination. Wir haben nicht das Recht, dieſe Begriffsſchemata auf das Seelenleben anzuwenden, ja es entſpricht ihnen nach „Materie und Gedächtnis“ nicht einmal eine Realität. Es ſind nur *praktiſche Fiktionen.* Wirklich gegeben ſind uns nur extenſive Qualitäten — wie William James ſagt, pſychologiſche Ausdehnung —; wir erfaſſen freilich weder geometriſchen Raum für ſich, noch qualitative Zuſtände, ſondern in jedem Raumelement findet ſich irgend welche Qualität, in jedem qualitativen Vorgang irgend ein Element von Ausdehnung. Aber, um auf die Dinge einwirken zu können, entkleiden wir ſie aller Qualitäten, bis nur ein geometriſches Schema übrig bleibt, das völlige Trennung, Abgrenzung, Sonderung der Dinge geſtattet und Tätigkeit ermöglicht.

Es iſt an dieſer Stelle nicht notwendig auf die Theorie vom doppelten Gedächtnis einzugehen, ebenſowenig wie die Behandlung des pſychophyſiſchen Syſtems hier in Frage ſteht.

[13] Deutſch unter dem Titel: Materie und Gedächtnis. Jena 1908.

In ſeinem Hauptwerk, L'évolution créatrice [14], gibt uns Bergſon die fundamentale Begründung für ſeine Theſe, dieſes Mal nicht von einem Einzelakt aus, ſondern dadurch, daß er ein metaphyſiſches Syſtem großen Stils aufbaut, wobei die einzelnen Teile ihren feſt beſtimmten Platz einnehmen.

Schon in ſeinem erſten Werk hatte Bergſon in der Seele geſchieden zwiſchen der ſpezifiſch intellektuellen Tätigkeit, die ſich auf die Materie richtet, und dem eigentlichen *Leben*, das über den Intellekt hinausgeht. Die Materie ſteht hier kurz für materielle Wirklichkeit. Das führt ſchon über den Rahmen des Seelenlebens hinaus und ſtellt die Frage des Lebens allgemein. In ſeinem zweiten Werk zeigt er, daß Gedächtnis und Freiheit und andererſeits Materialität und Räumlichkeit, die zwei Gegenſatzpaare, verſchiedene Grade aufweiſen, wobei die geiſtige Freiheit und die Materialität die Endpunkte einer in entgegengeſetzter Richtung verlaufenden Entwicklung wären.

In L'évolution créatrice wird der Begriff der Entwicklung in den Mittelpunkt geſtellt, d. h. das biologiſche Schema wird nicht nur auf das Seelenleben, ſondern auf das Leben als metaphyſiſche Wirklichkeit überhaupt angewandt.

An ſich iſt die Problemſtellung bei Bergſon dieſelbe wie bei Spencer, indem beide die Entwicklung des Seelenlebens und die Entwicklung des organiſchen Lebens parallel gehen laſſen und die Entſtehung der Erkenntnis durch die Lebensnotwendigkeit erklären.

Nur in der endgültigen Löſung gehen Bergſon und Spencer verſchiedene Wege, indem Spencer die Lebensentwicklung mechaniſch erklärt ſein läßt, während nach Bergſon das Leben intellektuell nicht erklärt werden kann, da es ein überintellektuelles Prinzip iſt.

Das Leben als Prinzip erhält einen neuen Inhalt romantiſcher Färbung. Das Leben als ſchöpferiſche Kraft wird erhöht, die Erkenntnis eingeſchränkt, auf den praktiſchen Nutzen beſchränkt; übrigens liegt das ganz im Sinne der Romantik. Aber die Fragen der Lebensentwicklung hängen aufs engſte mit der Erkenntnistheorie zuſammen, wie andererſeits die Frage der biologiſchen Entwicklung zweifellos eine metaphyſiſche iſt.

Bergſon geht von der Kritik der biologiſchen Syſteme aus, indem er in einem beſtimmten Fall, der Entwicklung des Auges, zeigt, daß weder die

[14] Deutſch unter dem Titel: Schöpferiſche Entwicklung. Jena 1912.

Theorie Darwins noch die Lamarcks zur Erklärung ausreicht. Da dieſe beiden Erklärungsweiſen nach Bergſon die einzig möglichen Typen des mechaniſtiſchen Evolutionismus ſind, ſo zeigt ſich, daß jede mechaniſtiſche Erklärungsweiſe ungenügend iſt, daß vielmehr im Leben etwas ſteckt, das unzurückführbar iſt auf mechaniſche Geſetze. Das nennt Bergſon den Lebensſchwung, élan vital, eine in ſich freie Aktivität, eine Kraftquelle, die ſozuſagen auseinanderſtrahlt in verſchiedenen Richtungen, indem ſie ſich in den verſchiedenſten Formen zu realiſieren und ſich gegenüber der Materialität die größtmögliche Freiheit zu bewahren ſucht. Der Lebensſchwung iſt an ſich einheitlich, er umſchließt in ſich die verſchiedenartigſten Tendenzen, aber durch die Materie werden gewiſſe Richtungsänderungen, Teilungen uſw. der einen Kraft bewirkt.

Die Richtungen, die der élan vital nimmt, ſind gekennzeichnet durch das vegetative Leben einerſeits, durch das animaliſche Leben im Tier und Menſchen andererſeits. Tier und Menſch ſind durch zwei grundverſchiedene Erkenntnisweiſen ausgezeichnet, durch den Inſtinkt und den Intellekt, beide übrigens nur durch ihren praktiſchen Nutzen zu erklären, da ſie nicht den Zweck des θεωρεῖσθαι haben, nicht den Zweck, zu erkennen, zu ſehen, was iſt, ſondern die Einwirkung, die Aktion auf die Dinge vorzubereiten. Inſtinkt und Intelligenz ſind alſo einander entgegengeſetzt. Intelligenz iſt eine dem Individuum angeborene Erkenntnis, d. h. eine habituelle Dispoſition zur Erkenntnis materieller Objekte bzw. ihrer räumlichen Beziehungen, während Inſtinkt nicht auf die räumlichen Beziehungen, ſondern auf das Innere, den Gehalt der Dinge ſelbſt geht und immer eine ſpezielle, determinierte Handlung vorbereitet. Der Intellekt dagegen iſt dadurch, daß er räumliche geometriſche Beziehungen zum Objekt hat, nicht determiniert, ſondern allgemein.

Der Intellekt atomiſiert die Gegenſtände, d. h. begrenzt und umreißt ſie und ſchafft ſo allgemeine Diskontinuität, indem er gleichzeitig nebeneinander beſtehende, getrennte räumliche Einheiten ſchafft. Der Inſtinkt geht in das Weſen der Dinge ſelbſt, durch eine Art unmittelbarer Erkenntnis, einer Art Sympathie, die die Diskontinuität aufhebt und dem Lebeweſen geſtattet, ſich in das Innere, d. h. in die innere Lebensentwicklung des anderen Weſens zu verſetzen und dadurch die Trennung der Tendenzen, die im élan vital zunächſt eins waren, wieder aufzuheben.

In den Inſekten erreicht der Inſtinkt ſeine vollkommenſte Form, im Menſchen der Intellekt. Wir haben alſo die Endpunkte einer aus derſelben

Wurzel entſpringenden und ſich dann verzweigenden Entwicklung vor uns, ein Gedanke, der übrigens auch den Evolutioniſten geläufig war.

Nun verbindet Bergſon, um das Weſen des *Intellekts* klar zu machen, den biologiſchen Utilitarismus mit ſeiner romantiſchen Lebensmetaphyſik, indem er zu zeigen ſucht, daß der Intellekt aus biologiſcher und ſozialer Nützlichkeitsrückſicht in ſeiner Eigenart erklärt wird. Da wir es mit feſten materiellen, räumlichen Körpern zu tun haben, auf die wir einzuwirken imſtande ſind, ſo iſt tatſächlich der Raum eine angeborene Form der Erkenntnis; wir erkennen alles nur räumlich, geometriſch geformt, und zwar nur Lebloſes, das ſich in dieſen Rahmen fügt, denn Lebendiges, immanente Spontaneität und Freiheit würde die Sicherheit des Erkennens gefährden. Wenn es aber der Intellekt mit Lebendigem zu tun hat, ſo erkennt er es in der Form des Unlebendigen, des Starren, Fixen, Toten, indem er ſeine geometriſchen Formen auch auf das Lebendige überträgt, ſo z. B. bei Betrachtung des phyſiſchen Lebens. Unſere Logik iſt die Logik der feſten Körper, Geometrie iſt der unſerem Intellekt durchaus angemeſſene und eigentümliche Tummelplatz. Wir ſind von Natur auf Geometrie eingeſtellt, ſo wie wir von Natur Werkzeugherſteller und Werkzeuggebraucher ſind. Der Menſch allein ſchafft Werkzeuge, und das charakteriſiert ihn, denn ein Werkzeug iſt ein feſter, lebloſer Körper, durch den wir auf andere feſte Körper einzuwirken in der Lage ſind; homo faber wäre deshalb der richtige wiſſenſchaftliche Name für die species Menſch.

Nun iſt die Entwicklung in ihrer Trennung nicht ſo durchgeführt, daß es Inſtinkt nur auf tieriſcher Seite, Intellekt nur beim Menſchen gäbe, ſondern es findet ſich Intellekt auch beim Tier und Anſätze zum Inſtinkt auch beim Menſchen.

Nach dem Kantianismus bleibt für den Menſchen die Erkenntnis unter raumzeitlichen Bedingungen die einzig erreichbare. Wäre dieſe intellektuelle Art der Erkenntnis die einzig mögliche für den Menſchen, ſo bliebe ihm die Erkenntnis des Lebens, der eigentlichen Wirklichkeit völlig verſagt. Denn die ſogenannte wiſſenſchaftliche Erkenntnis hat keine Möglichkeit, kein Organ, um das Leben zu begreifen.

Bleibt aber die Möglichkeit einer Art inſtinktiver Erkenntnis, d. h. einer Erkenntnis, die auf das Leben ſelbſt geht, die in das Innere der Dinge eindringt, die dem lebendigen Ablauf der Lebensentwicklung, der durée, verwandt iſt, ſo gibt es neben der wiſſenſchaftlichen, intellektuellen Erkenntnis eine höhere, daneben oder darüber gelagerte Erkenntnis, die auf das

Weſen der Dinge ſelbſt gerichtet iſt. Im Kunſtſchaffen tritt nach Bergſon unleugbar eine Erkenntnisform zutage, die dem Inſtinkt analog iſt, freilich ſich desintereſſiert zeigt und nicht durch materiellen Nutzen erklärt wird.

Das beweiſt, daß eine *nicht* wiſſenſchaftliche Erkenntnis, die desintereſſiert iſt, möglich iſt, durch die wir nicht nur dem individuellen Leben nahe kommen wie bei der Sympathie des ſchaffenden Künſtlers, ſondern das ſchöpferiſche Leben ſelbſt, den Lebensſchwung erfaſſen und das iſt die *Intuition*, das eigentliche Organ der Philoſophie.

Der Intellekt hat den praktiſchen Nutzen, den Menſchen zum Herrn der Materie zu machen, und dadurch die Möglichkeit für eine höhere Erkenntnisart freizulegen. Der Intellekt und ſein ganzer Begriffsapparat iſt alſo rein pragmatiſch zu erklären. Es fragt ſich nun, wie wir das Leben erfaſſen.

Das iſt nur möglich, wenn wir uns möglichſt befreien von allem, was äußerlich, was räumlich, von allem, was intellektuell beſtimmt, was in der Form ſogenannter allgemeiner Begriffe erfaßt wird, und uns hineinverſetzen in die reine Dauer, d. h. in den lebendigen Ablauf unſeres eigenen, inneren Werdens.

Im Räumlichen ſind die verſchiedenen Teile des Seienden auseinander, der Raum iſt eine Entſpannung, eine Abſpannung des Seins, während in der Spontaneität eine Spannung, eine Anſpannung des Seins, eine Verinnerlichung, eine Zurückbiegung des Seins auf ſich ſelbſt zu ſehen iſt.

Aber der Unterſchied zwiſchen Intelligenz und Intuition, Geiſt und Materie, dem Sein im Zuſtande der Spannung und dem Sein im Status der Entſpannung iſt letzlich auch kein radikaler, indem das metaphyſiſche Weſen ſich hier einmal ſozuſagen als poſitive Realität, dann wieder mit negativen Vorzeichen zeigt, ſo daß Materialität nichts anderes iſt als die Umkehrung der Bewegung, die wir Geiſt nennen.

Die Metaphyſik Bergſons bekommt hier alexandriniſches, oder wenn man will, neuplatoniſches Gepräge.

Auch bei *Plotin* veräußerlicht und zerſtreut ſich das wahre Leben, je mehr ſich die Seele vom Körper unterjochen läßt, während das Leben ſich in der Einheit ſammelt, je mehr es ſich zu ſeinem Prinzip erhebt. Bei Plotin und bei Bergſon findet ſich die Anſchauung, daß Seele und Leben gleich Einfachheit, Einheit und Ungeteiltheit iſt, während Materie und Notwendigkeit aus der Auflöſung dieſer Ungeteiltheit reſultieren. Das Prinzip der Einheit wird von Plotin bald das Gute, bald die unendliche Kraft genannt. Bei Plotin wie bei Bergſon iſt die Aufhebung ſelbſtändiger Dingweſenheiten und dynamiſtiſcher Monismus die Folge.

Der Dynamismus iſt ein Grundzug des Bergſonſchen Syſtems und für ſeine Erkenntnistheorie von größter Wichtigkeit. Wenn Entwicklung,

Veränderung und Werden das wahre Weſen des Seienden iſt, ſo müſſen alle Dingwirklichkeiten in den unendlichen Fluß hineingezogen werden und ihre Selbſtändigkeit verlieren. Ein unbeſchränkter Dynamismus macht jede Erkenntnis unmöglich, weil Erkenntnis nur durch irgend ein Bleibendes, Feſtes ermöglicht wird. Bergſon ſtellt ſeinen Dynamismus übrigens jeder Finalität entgegen. Seine Spontaneität iſt nicht eine Kraft auf ein Ziel oder gar ein erkanntes Ziel hin, ſondern eine vis a tergo nennt er den élan vital, übrigens eine merkwürdig mechaniſtiſche Ausdrucksweiſe. Bergſon beſteht darauf, die Zwecke, zumal intellektuell erkannte Zwecke von vornherein auszuſchließen.

Hier iſt auf der einen Seite der ungebrochene Einfluß der Mathematik zu bemerken, dem Bergſon reſtlos nachgibt, indem er alles Wiſſen, vor allem jede Wiſſenſchaft ſich in räumlichen Beziehungsordnungen erſchöpfen läßt; andererſeits der Verſuch, die Funktion des Begriffes doch zu erſetzen durch eine andere Erkenntnisart, die der Umwege entbehrt. Der Zweck iſt dem Weſen der ratio innerlichſt verwandt. Menſchliche Gebilde, Inſtrumente, Maſchinen, glauben wir durch das Wiſſen um den Zweck in ihrem Sinn reſtlos erfaßt zu haben. Deshalb muß der Zweck bei Bergſon ausgeſchaltet werden, weil ſonſt das Syſtem durchbrochen wäre. Zweck und Weſensbegriff ſtehen in enger Beziehung zueinander.

Wir ſehen hier den großen Unterſchied von der ariſtoteliſchen Philoſophie, in der die bewirkende Urſache der Anziehung durch ein zu verwirklichendes Gut unterliegt, das als Zweckurſache der Wirkurſache die Richtung gibt. Gerade dadurch, durch das Zuſammenſtimmen der Wirk- und Zweckurſache, kommt die wunderbare Ordnung und Harmonie des Univerſums zum Ausdruck, d. h. alſo der Verlauf des Werdens in der Welt iſt durch feſte Grenzen eingeſchloſſen, die ſich unſerem Erkennen als ſinnvolle, rational erfaßbare Zwecke offenbaren. Dieſe Anſchauung iſt aber zunächſt abhängig von der vermeintlich unmittelbar geſchauten Endlichkeit und Geſchloſſenheit des Univerſums. Es iſt von nicht zu unterſchätzender Bedeutung, ob der Kosmos als ein Ganzes angeſehen wird, das ſozuſagen in ſichtbaren Grenzen ruht und ſich bewegt, oder ob das geſchloſſene Syſtem des Weltganzen zunächſt einmal ganz aufgegeben wird, weil die Endlichkeit nicht nur nicht mehr geſchaut wird, ſondern ſogar ausgeſchloſſen erſcheint. Selbſt wenn ſpäter auf rationalem Wege die Endlichkeit des Kosmos wieder erkannt wird, ſo iſt doch das Vertrauen zu der Anſchauung und unmittelbaren Erfahrung erſchüttert, und auch die Philoſophie hat ihre Methode und ihr Ziel danach eingeſtellt.

Wir wollen der Welt, deren Einheit durch die rhythmiſche Entfaltung der Formen und die Zielſtrebigkeit des einzelnen und des Geſamtgeſchehens garantiert wird, die Größe

nicht abſprechen. Aber nur deshalb war die Annahme einer ſolchen ſich ſtufenförmig aufbauenden Welt möglich, weil die göttlichen Ideen als der oberſte Seinsgrund der Dinge galten, eine Lehre, die in der ihr von Auguſtinus gegebenen Form in der Scholaſtik fortlebt; nach den Ideen als den ewigen Urbildern aller Dinge rief Gott vollkommen frei die kontingenten Dinge aus dem Nichts hervor, eine Lehre, die den Platonismus aufs glücklichſte mit dem Ariſtotelismus verband, — deſſen unbewegliche Gottheit keinen Raum bot für urbildliche Wirkſamkeit — und die Dinge nun ihrerſeits in ihrer Subſtanz ſelbſt von Gott konſtituiert ſein und einem Ziele zuſtreben läßt, letztlich wieder die Richtung auf Gott als höchſte Zweckurſache in ſich tragend. So durchwaltet den ganzen Kosmos, um populär zu reden, der Geiſt, nicht eine vis a tergo, eine dunkle oder im eigentlichen Sinn okkulte Kraft mit Spannungsgraden, ſondern eine ſinnvoll zweckmäßige Anordnung, die das Werden und die Entwicklung beherrſcht. Die Materie iſt für die Scholaſtik ein Schatz an Potentialität, mit der Möglichkeit, die verſchiedenſten Formen anzunehmen. Freilich iſt die Entwicklung durch Geſetze beherrſcht, ſo daß die Materie nicht regellos bald dieſe, bald jene, oder jede beliebige Form annimmt; wenn ſie ſich einer Form entledigt, ſo tut ſie es „um jene Form zu empfangen, welche dem unmittelbar benachbarten Typus in der natürlichen Ordnung entſpricht“ [15].

Aber das iſt keine Entwicklung im modernen Sinne. Die ſpezifiſchen Weſenheiten ſind feſte, unveränderliche Größen, weil die Ordnungsſchemata der Naturwiſſenſchaft wie bei Ariſtoteles ſo bei der ganzen Scholaſtik ſtarr ſind. Sie ſind nicht nur erkennbar, ſondern erkannt. Die generiſchen und ſpezifiſchen Einheiten ſind ja ontologiſcher Natur, nur ſekundär auch logiſch. Freilich haben, wie ja ſchon oben geſagt wurde, einſichtige Denker immer wieder betont, daß das wirkliche Erkennen trotz aller Weſensbegriffe weit von der rationalen Bewältigung der Welt entfernt ſei. Aber eine Natur, die aus unveränderlich feſten und gegeneinander abgegrenzten Weſenheiten ſtufenförmig aufgebaut iſt, läßt die rationale Durchdringung leichter erſcheinen als eine Welt, in der dieſe Schranken wirklich oder vermeintlich gefallen ſind.

Schon Plato hat im Theaetet darauf hingewieſen, daß die Lehre Heraklits vom ewigen Werden aufs engſte verwandt ſei mit dem Satz des Protagoras von der Relativität und Subjektivität aller Wahrheit. Entwicklung als methodiſches Prinzip wird alſo immer die feſten Schemata zerſtören.

Das ewige Werden, der Lebensſchwung erklärt freilich zunächſt noch nicht, wie eine mechaniſche Ordnung in der Welt, wie wir ſie durch unſeren Intellekt formen, möglich iſt. Das iſt eine wichtige Frage für die Bergſonſche Erkenntnistheorie. Am Anfange ſteht, nach Bergſon, die abſolut freie, ſpontane Kraft. Spontaneität wird freilich von Bergſon mit Freiheit verwechſelt oder gemiſcht und die Meinung begünſtigt, als ob dort Freiheit ſei, wo ſpontanes Werden, Wirken gefunden werde, ein Fehler, den wir zwar nicht in der Hochſcholaſtik, wohl aber in der ſpäteren Scholaſtik

[15] De Wulf, Historie de la Philosophie Médiévale 5. Louvain 1924. S. 272.

z. B. bei Wilhelm von Ockham finden, der die abſolute Selbſtbeſtimmung des Willens lehrt und den ſpontanen mit dem freien Akt vermengt. Das Werden, durch das in unſerem Geiſte ſich der Intellekt abſondert mit ſeinen feſten Begriffen, ſieht Bergſon als Parallelerſcheinung zum Werden der Materie mit ihren annähernd feſten Geſetzen und den getrennten Körpern. Wir können in uns ſelbſt, ſagt Bergſon, in dieſem Punkte ganz abhängig von ſeinem Lehrer Ravaiſſon, das Erſtarren der freien Aktivität zum Automatismus beobachten, wenn wir ſehen, wie freies Handeln zur Gewißheit wird und feſte, ſtarre, unbewegliche Formen annimmt; Bewußtſein und Freiheit ſchwinden, es iſt ein Herabſinken des Geiſtes in Materialität und Notwendigkeit. Die Selbſtändigkeit der Naturgeſetze iſt ein Analogon des zur Gewohnheit gewordenen Handelns — eine Theſe, in der Bergſon ganz mit Boutroux übereinſtimmt.

Wir haben alſo zwei Ordnungen in der Welt nach Bergſon, d. h. zwei verſchiedene Modi, die Welt zu begreifen. Fälſchlicherweiſe ſtellen wir neben die Ordnung die Unordnung, eine Betrachtungsweiſe, die rein praktiſcher Natur iſt, da dem Begriff Unordnung im Univerſum gar nichts entſpricht; er deutet vielmehr nur das eine an, daß wir eine mechaniſche Ordnung dort ſuchen, wo eine vitale Ordnung zu finden iſt, die wir dann, weil unſere Erwartung getäuſcht iſt, Unordnung nennen, oder umgekehrt, ſo daß alſo die beiden Betrachtungsweiſen recht eigentlich zwei Notenſchlüſſel ſind, in denen das Univerſum in allen ſeinen Klangfarben und Tonſtufen erſchöpfend niedergeſchrieben werden könnte, Mechanismus der eine, Vitalismus der andere.

Die Mathematik auf der einen Seite mit ihrer Durchſichtigkeit und unbegrenzten Anwendbarkeit, auf der anderen Seite die Naturwiſſenſchaft mit ihrem Blick in die Unendlichkeit ſind alſo methodiſch und inhaltlich die Vorausſetzung der Bergſonſchen Metaphyſik und Erkenntnislehre.

Die reine Dauer, das ewige, fließende Werden iſt die Grundlage für die Unmöglichkeit des Erkennens. Der Verſuch, trotzdem durch Ausſchnitte das Werden gedankenmäßig zu meiſtern, hat nur praktiſchen Zweck, aber auch nur praktiſchen Nutzen, wobei freilich ſofort darauf hinzuweiſen iſt, daß Bergſons Anſchauung im Verlaufe der Unterſuchung über die Wahrheit des Erkennens nicht ganz einheitlich bleibt. Es bleibt noch die Möglichkeit der Wirklichkeitserkenntnis in der Intuition, die aber nicht eine Erweiterung intellektueller Erkenntnis, ſondern ihre Ablehnung iſt. Jedenfalls iſt die geſamte wiſſenſchaftliche Erkenntnis rein utilitären

Urſprungs und in ihren Ergebniſſen, d. h. in dem eigentlichen, Wahrheit genannten Effekt des Denkens nicht der Zugang zur Realität, ſondern nur das Inſtrument zur Beherrſchung der Materie.

Die Bevorzugung heraklitiſchen Werdens gegenüber dem Sein und die Leugnung des ſtetigen Seins in der Erkenntnistheorie führt leicht zum Relativismus. Daher haben wir dieſelben Konſequenzen wie bei Bergſon, wenn auch in ſehr abgeſchwächter Form bei der Gruppe von Philoſophen, die den ſcholaſtiſchen Intellektualismus bekämpfen wollen wie Blondel oder Le Roy. Auch nach Blondel genügt der intellektuelle Rahmen nicht, um die ganze Tat-Wirklichkeit einzuſpannen, und alle Begriffe, die ſtatiſch, ſtarr ſind, fälſchen die Wirklichkeit, die ſich ſtets ändert, die beſtändig neu wird, wobei ganz überſehen wird, daß der Begriff die Veränderung der Dinge nicht hindert, deren Entwicklung freilich gewiſſen Beſchränkungen unterliegt, da ſonſt Erkennen ganz unmöglich würde. Nach platoniſcher und ariſtoteliſch-ſcholaſtiſcher Auffaſſung iſt Erkennen möglich, weil das Begreifen auf etwas Seiendes, Feſtes geht; es iſt nicht geſagt, daß es keine Entwicklung gebe (vgl. oben!). Auch der Umfang unſeres Begreifens iſt nicht beſtimmt. Auch iſt die Starrheit eines Begriffes nicht die des Begriffswortes, auch nicht die *mathematiſche* des reinen Zeichens. Nach Blondel, der von einer pſychologiſchen Betrachtung der Tat d. h. der menſchlichen Tat oder des Tatwillens, letzlich der pſychiſchen Bewegtheit ausgeht, hat die Wirklichkeit dynamiſchen Charakter, während ſtatiſche Begriffe nach ihm wegen ihrer Simplifikationen zwar bequem und nützlich ſind, aber nicht der Wirklichkeit entſprechen.

Ich brauche nicht darauf hinzuweiſen, welche Bedeutung ſolche Theorien für die Theologie haben; wenn *alle Begriffswiſſenſchaft* nur mehr praktiſchen Zweck hat, dann ſinken die Dogmen zu mehr oder weniger nützlichen Symbolen herab. Für die Scholaſtik war die Dogmatik möglich wegen ihres erkenntnistheoretiſchen Optimismus. Weil unſere Erkenntnis dem Weſen der Dinge adaptiert iſt und es uns durch unſere Begriffe möglich iſt, zu erkennen, deshalb iſt auch eine analoge Erkenntnis Gottes möglich, wobei über das Verbindungsglied zwiſchen Philoſophie und Theologie, über dieſe ſo überaus ſchwer zu bezeichnende und zu zeichnende Brücke, ſowohl in Anbetracht des Subjektes wie des Objektes der Erkenntnis, hier nichts geſagt zu werden braucht, da es nicht zur Erörterung ſteht; wie auch nichts geſagt wird über den Bereich theoretiſchen Erkennens und Beweiſens und ihrer Anwendbarkeit und Abgrenzung gegenüber dem Leben und Tun.

Unmittelbare Übertragung mathematiſcher Anſchauungen in das Gebiet des Philoſophiſchen finden wir bei dem Mathematiker Poincaré, der von der modernen Mathematik ausgehend zu gewiſſen Prinzipienfragen der Erkenntnis Stellung nimmt. Vor allem was ſeine Theorie von der Bildung

der Vorſtellung eines gleichmäßig ausgedehnten, homogenen Raumes anbetrifft, ſowie die Anwendung der euklidiſchen Geometrie auf dieſen Raum, ſo bezeichnet Poincaré ſie als Konventionen, die weder logiſch notwendig, noch erfahrungsgemäß beweisbar ſind, ſondern ihren Inhalt und ihre Wahrheit der Bequemlichkeit der Anwendung verdanken. Dieſe Bequemlichkeit iſt teils praktiſcher, teils theoretiſcher Art, inſofern ſie ſowohl die Orientierung im Leben, d. h. in der Handhabung feſter Körper, als auch den vollkommeneren Ausbau eines Syſtems erleichtert. Wir können wohl einen *nicht* euklidiſchen Raum *denken*, aber wir können darin *nicht* leben.

Die Wiſſenſchaft und die Erkenntnis iſt alſo in dieſen Theorien nicht nur auf den mathematiſchen Typus zurückgeführt, ſondern verliert gleichzeitig durch das Überwiegen der ganz beſtimmten Anſchauung von Mathematik an Erkenntniswert. Alles begriffliche Denken, ſagt Bergſon, iſt räumlich. Die Begriffe ſind Symbole, durch die die Beherrſchung der Dinge möglich wird; die Regeln zur Handhabung dieſer Symbole machen in ihrer Geſamtheit die Logik aus[16].

Da aber dieſe Symbole in der Betrachtung der feſten Körper und ihrer allgemeinſten Beziehungen ihren Urſprung haben, „ſo triumphiert unſere Logik in jener Wiſſenſchaft, die die innerlich unbewegten Körper zum Gegenſtand hat, d. h. in der Geometrie. Logik und Geometrie erzeugen ſich gegenſeitig“ [17]. Die natürliche Logik iſt nur eine Erweiterung einer uns durch die allgemeinen Eigenſchaften der Körper beigebrachten Geometrie; aus der natürlichen Logik iſt andererſeits die wiſſenſchaftliche Geometrie entſprungen, „in der ſich die Erkenntnis der äußeren Eigenſchaften der feſten Körper ins Grenzenloſe erweitert“ [18].

So geht jede logiſche Erkenntnis in geometriſche Erkenntniſſe über. Unſer Intellekt iſt eingetaucht in Geometrie. Das iſt eine Lieblingstheſe Bergſons, d. h. überall, wo die Intuition verlaſſen wird, wo der Intellekt eintritt, läßt ſich das begriffliche Material — ganz abgeſehen davon, was der Allgemeinbegriff in der Bergſonſchen Philoſophie bedeutet — durch geometriſche Lagebeziehungen ausdrücken bzw. ſchließt ohne weiteres räumliche, ausgedehnte Verhältniſſe ein. Denn überall dort, wo der Intellekt aktiv wird, werden quantitative, homogene Elemente zum Aufbau des Begriffs, Urteils uſw. benützt und Homogenität. Quantität ſchließt

[16] Evolution créatrice. S. 174.
[17] a. a. O. S. 174.
[18] a. a. O. S. 175.

Ausdehnung ein. Es gibt keine homogene Zeit — Zeit iſt qualitatives Werden. Alles was nicht wahre Dauer iſt, muß auf Räumliches zurückgeführt werden.

Wenn wir uns einen Augenblick intellektuelle Tätigkeit vorſtellen, und uns die Elemente im Aufbau des Logiſchen vergegenwärtigen, ſo ſehen wir, daß einerſeits die Bildung der Allgemeinbegriffe und andererſeits die Verwendung der Allgemeinbegriffe den Geſetzen der Logik entſprechend hier von Bergſon eine einſchneidende Kritik und Änderung erfährt. Wir brauchen uns hier nicht bei ſeiner Kritik der Abſtraktionslehre aufzuhalten. Wenn es ſicher iſt, daß immer beim Denken die Begriffe mit Geometrie beladen ſind, dann genügt es, zu ſehen, wie es mit dem Begriff beſtellt iſt. Nun iſt es nach ariſtoteliſch-ſcholaſtiſcher Auffaſſung die Funktion des Begriffes und des Urteils, das Weſen eines Dinges zu erfaſſen. Um den Begriff und ſeine Verwendung im wiſſenſchaftlichen Urteil kann es ſich hier allein handeln. Wiſſenſchaftliche Verwendung kann Begriff und Urteil nur finden, wenn ſie Allgemeinbedeutung haben, d. h. wenn der im Denken erfaßte Gegenſtand ſelbſt ſeiner individuellen Beſtimmungen entkleidet iſt, und zwar vor allem von Raum und Zeit. Sicher werden ausgedehnte Körper zunächſt ausgedehnt geſehen und die Phantaſiegebilde, die uns Räumliches zeigen, feſtgehalten. Würde aber ein Begriff, der ſich auf einen ſinnlich wahrnehmbaren und körperlichen Gegenſtand bezieht, mit ganz beſtimmter Ausgedehntheit oder mit ganz beſtimmter geometriſcher Begrenzung oder in geometriſcher Figurenhaftigkeit und Geſtalt feſtgehalten, ſo wäre es unverſtändlich, daß man ihn allgemein verwenden könnte. Im Gegenteil nur dadurch, daß ich von ſeiner Figur, ſeiner beſtimmten Ausgedehntheit abſehe, daß ich ſie abziehe, wird es möglich, den ausgedehnten Gegenſtand begrifflich zu faſſen. Alles was ihn zunächſt in der äußerlichen Wahrnehmung als individuell kennzeichnet, ſeine Farbe, ſeine Größe und Geſtalt mag mit Räumlichkeit aufs innigſte zuſammenhängen, ganz einerlei wie. Aber für den Begriff muß ich gerade von dieſen Akzidentien abſehen, gerade von allem, was zum Raum wahrnehmungsgemäß Beziehungen haben könnte. Natürlich iſt hier der Punkt, wo die *Grenze des Begriffs* ſichtbar wird. Begriff heißt nie reſtloſe Durchdringung eines Gegenſtandes, wenn es ſich um den Gegenſtand irgend einer Wirklichkeitsform handelt. Der Begriff iſt nur eine unvollkommene Beſtimmung eines Gegenſtandes, eine Einordnung in ein rationales Syſtem. Nehmen wir einmal an, die alte Beſtimmung des Menſchen als eines ver-

nunftbegabten Lebeweſens ſei eine richtige und abſchließende Definition, ſo iſt damit noch nicht geſagt, daß der definitoriſche Begriff eine *abgeſchloſſene* Einſicht in das Weſen des Menſchen ermöglicht. Hier beginnt eigentlich erſt die wiſſenſchaftliche Arbeit. Der Begriff des Lebens iſt weit davon entfernt, reſtlos geklärt zu ſein. Die für die Erkenntnis und Beſtimmung des Lebens erkannten Eigenſchaften mögen durchaus richtig ſein, abſchließend ſind ſie nie. Ebenſo iſt es mit jedem anderen Begriff. Jedes begriffliche Element weiſt in ſeiner lichten Hülle auf einen dunklen Kern hin, alles Rationale umſchließt ein Irrationales — wenigſtens ſo lange wir es mit Wirklichkeiten zu tun haben. Vielleicht auch darüber hinaus. Ganz anders ſcheint es ſich in der Mathematik zu verhalten. Der irrationale Reſt ſcheint dort entweder nicht vorhanden zu ſein oder ſich weniger im Syſtem als weiter zurück in den Grundlagen des ganzen Syſtems zu zeigen. Das Syſtem iſt erfahrungsfrei, wie man uns ſagt. Hören wir einen Mathematiker (er ſpricht zunächſt von Arithmetik): „Von der Erfahrung der Einheit und Vielheit ausgehend, hält ſich der Verſtand berechtigt, die dieſer Einheit und Vielheit zugeordneten Zeichen von aller Erfahrung zu befreien und in bedingungsloſe Form zu faſſen. Dadurch entſtehen dann Zeichengebilde, die zwar für unſere gewöhnliche Welt unmöglich und ſinnlos erſcheinen, jedoch in der mathematiſchen Welt völlig berechtigt ſind. So wird die relative Zahl gebildet, der formale Begriff der Potenz mit ſeiner Setzung von $a^0 = 1$, $a^{-n} = \frac{1}{a^n}$, die irrationale Zahl und zuletzt die imaginäre Zahl. Durch die rein formale Weiterbildung von Begriffen wird das Zahlrenreich aufgebaut, das auch nichts mehr mit unſerer gewöhnlichen Welt zu tun hat, ebenſowenig wie die Verkettung und Zuſammenfügung der Begriffe. Es beſteht gar keine Berechtigung mehr zu fragen: „Was für einen Sinn haben die Symbole $(-1).(-1)$; $\sqrt{-1}$, a^n uſw.?“ Es muß vielmehr heißen: „Welchen Sinn habe ich ihnen *beizulegen*, damit in den Grundlagen dieſes Zahlenreiches kein Widerſpruch beſteht?“ [19] Bei der Geometrie wird es ähnlich ſein. So ergibt ſich einerſeits die Möglichkeit der Ausbildung eines in ſeiner Art äußerſt vollkommenen Inſtrumentes zur wiſſenſchaftlichen Arbeit und zu einer gewiſſen Beherrſchung der Natur, andererſeits die Möglichkeit zur grenzenloſen Fortbildung des Syſtems.

[19] Matthias Schwickerath, Exaktwiſſenſchaftliches, philoſophiſches und künſtleriſches Welterkennen und Weltbegreifen. Leipzig 1928. S. 12/13 (Beihefte zu den Annalen der Philoſophie und philoſophiſchen Kritik. 8).

Werden Begriffe und begriffliches Denken nur im Lichte der Mathematik geſehen, ſo verlieren ſie notwendigerweiſe ihre Lebensnähe und werden zu einem rein formalen Syſtem von Beziehungen. Daß Bergſon in ihnen nur geometriſche Schemata ſehen will, hängt mit ſeiner Scheidung von Raum und Zeit und der beſonderen Funktion zuſammen, die Räumlichkeit und Materialität in ſeiner Entwicklungstheorie einnehmen. Der Begriff wird alſo einerſeits im Anſchluß an die Mathematik entwertet, weil er keine wirkliche Erkenntnis bietet, ſo wenig wie die mathematiſchen Symbole die Wirklichkeit wiedergeben, andererſeits zu einem räumlich geformten Inſtrument zur Beherrſchung der Natur. Und doch gibt es ſo viele Begriffe, die ihrem Inhalte nach ſchlechterdings keine Verwirklichung im Raume finden können, von denen man höchſtens ſagen könnte, ſie ſeien Fiktionen oder auf menſchlicher Setzung beruhende Symbole ohne Wahrheitswert. Aber das den Sinnen zugeordnete Gebiet des Räumlichen und Ausgedehnten wird bei Bergſon unberechtigterweiſe in unmittelbare Beziehung zum wiſſenſchaftlichen Erkennen geſetzt.

Thomas von Aquin ſagt von der Beziehung des Räumlichen zur Bildung des Begriffes kurz und treffend: „Localis enim distantia per se comparatur ad sensum, non autem ad intellectum, nisi per accidens, in quantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum; intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco, cum sint a materia corporali separata [20].“

Ja noch mehr, Zeit und Raum werden vom Intellekt überwunden [21]: „Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore; nam tempus consequitur motum localem unde non mensurat nisi ea quae aliqualiter sunt in loco [22]. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus. Operationi autem intellectuali nostrae adjacet tempus, ex eo quod phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus; et inde est quod, in compositione et divisione, semper noster intellectus adjungit tempus praeteritum, vel futurum, non autem intelligendo *quod quid est;* intelligit enim *quod quid est* abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus; unde secundum illam operationem neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit.“

Nun könnte man allerdings fragen, ob nicht Bergſons Lehre doch etwas Wahrheit in ſich trage, da doch die klaſſiſche Logik ihre geſamte Lehre von Urteil und Schluß aufbaue auf der Qualität und Quantität der Urteile (wohl gemerkt Qualität und Quantität hier nicht im Bergſonſchen Sinn genommen). Und die Unterſchiede, die man zwiſchen univerſalen und partikulären, poſitiven und negativen Urteilen macht, beruhen auf der Lehre vom Begriff, ſeinem Umfang und ſeinem Inhalt. Daß dem Begriff Umfang und Inhalt eignet, darauf beruht ſeine Verwendbarkeit im Urteil. Alle Urteile ſind Prädikationen, d. h. ein gewiſſes Subjekt S wird einem P untergeordnet, in ſeinen Bereich hereingeſtellt,

[20] Summa c. G. II, 96.

[21] a. a. O.

[22] Thomas ſagt ſehr richtig, daß nur das, was aliqualiter auch zum Raum in Beziehung ſteht, zeitbehaftet iſt.

und der Umfang des P ist größer als der des S, so daß S im P Platz findet. Man könnte also meinen — es hält freilich schwer, es wirklich zu meinen — daß bei jedem Urteil nach der klassischen Logik gewisse räumliche Beziehungen gegeben sind, indem festgestellt wird, daß der Umkreis eines Begriffes größer ist als der des andern — durch Kreise wird es dem Anschauungsbedürftigen klar gemacht — daß es sich also um ein räumliches Enthaltensein, Ineinandersein oder Auseinandersein handelt. Zudem stehen Umfang und Inhalt des Begriffes in einer Relation, die sich durch eine mathematische Proportion bzw. Funktion ausdrücken läßt. Und so wäre dann endgültig klar, daß die Logik der Scholastik, so meinen selbst bedeutende Gegner Bergsons (Berthelot), eine allzu nahe Freundschaft mit der Geometrie habe, was auch durch die zur Veranschaulichung von Qualität und Quantität gebrauchten geometrischen Figuren deutlich werde.

Nun ist es ja sicher, daß diese im Unterricht verwendbaren Figuren anschaulich machen und schematisch darstellen, was sonst nur begrifflich zu sagen ist. Im übrigen ist die Urteilslehre dadurch so wenig geometrisch geworden, wie der Begriff der Wahrheit bzw. die Wahrheit weiblich wird dadurch, daß sie als Wort grammatisch weiblichen Geschlechtes ist. Wenn wir uns den Sinn der Prädizierung klar machen, so leuchtet ohne weiteres ein, daß das Substratum, der Gegenstand, das ὑποκείμενον — alles verführerische Namen für einen Schüler Bergsons — durch die Prädizierung, dadurch, daß ein συμβεβηκός hinzugefügt wird, durchaus nicht geometrisch in den Bereich des συμβεβηκός gebracht wird, daß im Gegenteil eine Verbindung zwischen den beiden als längst vorhanden *anerkannt* oder *vorgefunden* wird. Das Allgemeine bildet nicht einen großen Kreis, in den etwas Besonderes, Individuelles per fas et nefas hinein gerät; es ist so wenig ein Kreis wie ein sogenannter Kreis von Menschen eine geometrische Figur darstellen muß, sondern das Allgemeine ist verwirklicht im Einzelnen, und Affirmationen oder Negationen besagen nur, daß ein Sachverhalt wirklich existiert oder nicht, wobei natürlich, wenn es sich um wissenschaftliche Gesetze handelt, viele einzelne, individuelle Fälle mit besonderen Umständen unter Abstrahierung von den Besonderheiten einem allgemeinen Fall untergeordnet werden können.

Die Philosophie Bergsons zeigt in einer typischen Form die Einwirkungen der Mathematik und Naturwissenschaft und den allzu großen Einfluß des in der Mathematik gegebenen Wissenschaftsideals, das Bergson freilich für die Philosophie ablehnt. Er lehnt es indes nur ab, weil ihm alle Wissensformen als geometrisiert erscheinen. Er muß darum das rationale Erkennen und Wissen von der Philosophie ausschließen, die vielmehr durch die Intuition bis zur eigentlichen Wirklichkeit, dem Leben, der schöpferischen Entwicklung, der wahren Zeit vordringen soll. Leben und Entwicklung, ewiges schöpferisches Werden als letzte metaphysische Realität und irrationales Erfassen in der Intuition entsprechen also einander.

Daß alle Erkenntnis auf identisch Bleibendes geht, ist schon von Plato ausgesprochen und vor Plato von den Eleaten. Es handelt sich ja in *jeder* Erkenntnistheorie darum, zu zeigen, was dieses, mit sich selbst Identische, das im ständigen Wechsel der Erscheinungen beharrt, ist, und wie wir es erreichen. Erkenntnis wird unmöglich, wenn die zu erkennende Wirklichkeit ein stets wechselndes Chaos ist. *Was* das Beharrende, das Ruhende in

der Erſcheinungen Flucht iſt, kann erſt auf Grund der Gewißheit, daß es hinter oder in dem ewigen Wechſel ein unveränderlich Seiendes gibt, gefragt werden.

Dieſes unveränderlich Seiende muß beim Erkenntnisprozeß irgendwie in das Erkennen eingehen oder vom Erkennen erreicht werden.

Die alte Philoſophie glaubte durch klaſſifikatoriſche Begriffe und Definitionen das Weſen der Dinge erfaſſen und damit die Wirklichkeit wiſſenſchaftlich erreichen zu können. Die Univerſalität des Begriffes ſteht natürlich im Gegenſatz zum konkreten Einzelding. Reale Wirklichkeit und logiſcher Sinngehalt ſind alſo nicht identiſch. Der mundus intelligibilis und der mundus sensibilis ſind aufeinander bezogen, fallen aber nicht zuſammen. Die Begriffe haben die rein logiſche Funktion der Vertretung, der Repräſentation des Sinngehaltes. Die Dinge ſind aber nicht reiner Logos. Ich will hier nicht das Wort von der „Denkfremdheit der Wirklichkeit" wiederholen. Es gibt natürlich eine letzte Undurchdringlichkeit des Wirklichen, und da man begriffliches Erkennen entweder mit pſychologiſchem Verſtehen oder der Einſicht in die Struktur mathematiſcher Gebilde verwechſelt, ſo wird der „Begriff" als unbrauchbares Inſtrument verworfen. Man überſieht, daß der Begriff ja nur gewiſſe *Ordnungsbeziehungen* ſchafft, die zwar dem Weſen der Dinge gerecht werden, aber weit davon entfernt ſind, endgültig zu ſein. Die Schemata unſeres Denkens müſſen daher bis zu einem gewiſſen Grade relativ ſein[23]. Das hat auch Thomas ſchon deutlich ausgeſprochen.

Ganz anders als Wirklichkeiten verhalten ſich mathematiſche Gegenſtände. Sie ſind begrifflich durchſichtig. Ihr Weſen wird in unmittelbarer Schau erfaßt und eindeutig feſtgehalten. Das hat die Mathematik von jeher zu einem Idealbild der wiſſenſchaftlichen Erkenntnis gemacht. Das Mittelalter hat noch die Mathematik als Realwiſſenſchaft gekannt, da nach ihrer Anſchauung die Mathematik die nur mit Quantität behaftete Wirklichkeit zum Gegenſtand der Forſchung macht. Die Neuzeit ſieht in der Mathematik keine Realwiſſenſchaft mehr, ſondern den von aller Realität am weiteſten entfernten, ganz und gar rationalen Wiſſenſchaftstypus (abgeſehen von den Grundlagen), und es iſt verſtändlich, wenn auch andere Wiſſenſchaften dieſe Gelöſtheit von aller Erdenſchwere erreichen möchten, d. h. alles eliminieren möchten, was der Logiſierung widerſtrebt.

---

[23] Vgl. die ſchöne Arbeit von Switalski, Deuten und Erkennen. Braunsberg 1928.

Auch die phänomenologiſche Methode geht darauf zurück, daß man in Anlehnung an die Mathematik die Weſenheiten ſchauen will. Das Weſen Zahl oder Dreieck kann man ſich in unmittelbarer Schau voll zur Vergegenwärtigung bringen. Man darf bezweifeln, ob das etwa mit dem Weſen Farbe oder ähnlichen Wirklichkeiten auch geht[24]. Es iſt freilich hier nicht der Ort, auch die Phänomenologie noch auf ihre Abhängigkeit von dem Wiſſenſchaftsideal der Mathematik zu unterſuchen. Aber auch in der phänomenologiſchen Methode ſteckt ein gewiſſer Peſſimismus bezüglich der Reichweite des Begriffes. Vielleicht würde die Problematik, die nun einmal mit dem Weſen des Begriffes notwendig gegeben iſt, weniger abſchrekken, wenn man nicht immer wieder den Begriff wie ein vollkommenes Inſtrument des Denkens behandelte, ſondern ſeine Grenzen genauer bezeichnete, um ſo ſeinen Wert als Mittel wiſſenſchaftlicher Erkenntnis beſſer herausſtellen zu können.

---

[24] Vgl. Eduard Meyer, Sein und Sollen in der Wertphiloſophie. Kantſtudien 1929. S. 105.

PHÉNOMÉNOLOGIE PURE, OU PHILOSOPHIE DE L'ACTION?

Par le Professeur Joseph Maréchal S. J.,
Collège Philosophique de Louvain-Eegenhoven

Depuis l'année 1893, où parut « L'action », la pensée vigoureuse et compréhensive de M. Maurice Blondel n'a cessé de s'imposer à l'attention, bienveillante ou hostile, des Néo-Scolastiques français. Elle sollicite aujourd'hui plus que jamais leur attention.

D'autre part, en Allemagne, la Phénoménologie de M. E. Husserl ne laisse, semble-t-il, aucun philosophe indifférent. Et dans le camp néo-scolastique même, les sentiments divers que l'on entend exprimer à cet égard, accusent la préoccupation vive de prendre position devant une « méthode » séduisante et déconcertante à la fois; une « méthode » qui est (quoi qu'on ait prétendu) une doctrine; et qui se dit nouvelle; et qui néanmoins, à nous Scolastiques, ne fait si souvent que redire nos analyses métaphysiques coutumières, — transposées, il est vrai, dans un autre ton.

Les deux influences que je viens de relever, et qui s'exercent sur deux grandes régions limitrophes du monde scolastique, ne se ressemblent guère: qu'elles soient inconciliables entre elles, ou bien complémentaires l'une de l'autre, ou simplement disparates, elles posent, en toute hypothèse, à la philosophie catholique, un problème d'adaptation assez délicat. De ce problème complexe, je me propose d'envisager un aspect limité, bien qu'important: quelles ressources, directes ou indirectes, peuvent nous offrir soit M. Blondel, soit M. Husserl, pour la justification critique de l'affirmation métaphysique? Les brèves réflexions qui vont suivre s'adressent à des lecteurs déjà informés des doctrines les plus caractéristiques des deux philosophes.

I. LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE M. HUSSERL[1]

Devant le problème de la connaissance, l'attitude « phénoménologique » exclut tout dogmatisme. Elle ne suppose ni sujet en soi, qui doive rejoindre un objet, ni objet en soi qui doive être assimilé par un sujet; elle ne postule

[1] N'ayant pas eu le privilège de recueillir les confidences, ou de parcourir les manuscrits encore inédits, du professeur de Fribourg, je chercherai les lignes essentielles de sa pensée dans les principaux ouvrages publiés par lui: *Logiſche Unterſuchungen*, 1e édit. (Halle 1900—1901) et 2e édit. (Halle 1913—1921). — *Philoſophie als ſtrenge Wiſſenſchaft*, dans: *Logos*, I. Bd. (Tübingen, 1910). — *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologiſchen Philoſophie*, dans: *Jahrbuch für Philoſophie und phänomenologiſche*

autre chose que le processus même de conscience, le « cogito », tel qu'il se donne immédiatement dans son actualité vitale (comme « Erlebnis »).

1. Analyse du processus de conscience

Dans cet *Erlebnis*, que nous appellerons désormais, en un sens purement descriptif, l'acte de conscience, l'analyse réfléchie découvre un échelonnement de niveaux. A la base, un contenu empirique particulier, un « donné » d'expérience sensible; par exemple, *ce* pommier fleuri que j'aperçois à travers ma fenêtre. Puis, dominant le contenu primitif, des étages superposés de déterminations universelles, « idées » ou « formes » (Ideen, εἰδῆ), exprimant chacune la loi constitutive d'une multiplicité potentielle, c'est-à-dire d'un ensemble de participations possibles. Ces «idées» quasi-platoniciennes — les « essences eidétiques » (eidetiſche Weſen) — sont de deux espèces: d'abord, tout proche des données sensibles, les « essences eidétiques matérielles » ou « hylétiques », qui commandent des régions de plus en plus étendues du monde empirique; par exemple: non plus *ce* pommier fleuri, mais *le* pommier comme tel, *la* floraison, *l'*arbre, *le* végétal, *le* corps, ou simplement *la* chose (Ding); en second lieu, les « essences eidétiques formelles », qui ne marquent plus des différences, même universelles, du donné empirique, mais traduisent la corrélation immédiate des contenus conscients avec la structure formelle de la conscience; par exemple: objet (Gegenſtand), réel, possible, affirmé, nié, certain, douteux, voulu, souhaité, etc.: toutes dénominations qui se superposent à la diversité des essences matérielles, comme autant de formes du second degré, vides par elles-mêmes.

Continuons notre inventaire descriptif.

A travers l'édifice de matière et de formes, qu'est l'acte de conscience, règne une essentielle polarité: la conscience comme telle s'oppose aux contenus qu'elle éclaire. Conscience dit toujours « conscience *de* quelque chose » (Bewußtſein *von* etwas). Appelons « intentionnalité » cette propriété de se rapporter à des objets. La conscience — provisoirement du moins — ne sera pour nous rien autre chose qu'un centre d'intentionnalité: « lumière projetée sur », ou « tendance orientée vers » un objet. Il va de soi que, dans cette terminologie, l'objet, en tant que corrélatif de la conscience,

Forſchung, I. Bd., 1. Teil (Halle 1913. Zweiter Abdruck, 1922). — *E. Huſſerls Vorleſungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtſeins*, herausgegeben von M. Heidegger, dans: *Jahrbuch*, uſw. IX. Bd. (Halle 1928).

lui est « transcendant », non immanent. Ce qui ne préjuge évidemment rien quant à une transcendance métaphysique des objets.

Dans le processus conscient, l'objet s'oppose à la conscience, disait-on. Pourtant, des plans singuliers existent, où se produit un chevauchement partiel de la conscience et des objets. Les essences eidétiques, formelles et matérielles, tout en s'opposant elles-mêmes objectivement à la conscience, participent encore au mouvement d'intentionnalité de celle-ci; je veux dire qu'elles sont orientées, comme autant d'idées ultérieurement réalisables, vers le mystérieux « pôle objectif » que vise toute intention. Seul le donné sensoriel brut, individuel et contingent, cesse d'être intentionnel: n'étant plus rapportable, comme idée, à quoi que ce soit, il bloque, au niveau qu'il occupe, l'expansion objective de la conscience. Est-ce à dire que n'importe quel donné sensoriel, par exemple ce rouge concret, par opposition à l'essence « rougeur », constitue *un* objet, désigné par *une* intention? Point encore: l'objet proprement dit, le «X déterminable », doit être, non une qualité individuée, mais un sujet dernier d'attribution, lieu d'une infinité de prédicats possibles (voir: « Phénoménologie de la raison »).

Entre les deux pôles extrêmes de l'acte de conscience, c'est-à-dire entre le pôle intentionnel et le pôle objectif, s'étend donc, par dessus la couche purement matérielle des « faits » empiriques, une couche intentionnelle, ou « noétique », où chaque niveau, participant à la fois de l'intentionnalité et de l'objectivité, présente deux aspects rigoureusement correspondants, mais de signe inverse: une attitude de la conscience (aspect subjectif) et un contenu présent à la conscience (aspect objectif). M. Husserl appelle « noèse » tout élément noétique envisagé sous l'aspect subjectif, et « noéma » ou « noème », tout élément noétique envisagé sous l'aspect objectif. Les « noèses » forment le thème de la « phénoménologie orientée vers le sujet »; les « noèmes » celui de la « phénoménologie orientée à l'objet ».

Le contenu immédiat de chaque noème est constitué par une « idée » rapportée à un objet; autrement dit, par une « signification » (Sinn) doublée d'une « position » (thetiſches Moment; Setzung), les deux éléments formant ensemble une « proposition » (Satz: au sens le plus large, où ce mot désigne aussi bien des positions affectives et volitives que des énonciations judicatives).

Si l'on peut contester les recensements d'essences, surtout d'essences matérielles, proposés par tels ou tels phénoménologues, il serait difficile de ne pas reconnaître, dans le jeu apparent de la conscience, au moins les

grandes phases échelonnées, que décrit M. Husserl. Partons de là pour explorer, conformément au dessein que j'annoncais plus haut, quelques points sensibles de la « doctrine » phénoménologique.

2. *Les « réductions phénoménologiques »*

Les processus de conscience n'intéressent pas la « phénoménologie pure » comme états d'un sujet psychologique, mais uniquement comme expressions « intentionnelles », comme « significations » et « positions ». Ce point de vue éveille fatalement une préoccupation critique: quelles sont les significations authentiques et les positions valables? Devant le problème de valeur qui surgit ainsi de la description du « cogito », l'originalité de la phénoménologie sera de n'admettre d'autre principe de solution que la description inexorablement fidèle du « cogito » même, c'est-à-dire l'intuition immédiate dans sa plus incontestable sincérité. Le « principe des principes », celui qui résiste au doute méthodique, le voici, dit M. Husserl: « Tout donné immédiat et primitif d'intuition fonde [proportionnellement] une valeur de connaissance; tout ce qui se présente directement, en son originalité vive [« corporellement »: leibhaft], au sein d'une intuition, doit être accepté comme il se donne, ni plus ni moins » *(Ideen,* p. 43).

Ce positivisme intégral commande évidemment une attitude réservée à l'égard de toutes les propositions (Sätze) où se trouve désigné et affirmé autre chose que la conscience en acte, le pur « intentionnel ». D'où l'opportunité des « réductions phénoménologiques »: par elles, à vrai dire, aucun élément du contenu descriptif de la conscience n'est supprimé (ce serait mutiler le « cogito », et mentir à l'intuition), mais les « propositions » qui ne traduisent pas purement et simplement de l'immédiat intuitif sont (quant à la vérité de l'objet qu'elles affirment) « mises entre crochets » (eingeklammert), affectées d'un signe suspensif, d'une clause d' *ἐποχή*. Des groupes entiers de sciences, celles dont on admet communément qu'elles demandent un examen critique, se trouvent ainsi « réservées » d'office: sciences empiriques, y compris la psychologie; ontologies matérielles; théodicée; logique générale comme « mathesis universalis ».

La base, incontestablement sûre, que se donne M. Husserl, n'est-elle pas trop étroite? C'est possible. Il serait vain, toutefois, de discuter ce point, avant d'avoir éclairci la nature et l'objet de l'intuition dont se réclame la phénoménologie.

3. *L'intuition eidétique (Weſenserſchauung)*

Sont immédiates, pour le phénoménologue, non seulement l'intuition empirique, celle du « fait », mais encore l'intuition de l' εἶδος, de l'essence. L'essence (l'« idée », dans les *Logiſchen Unterſuchungen*), qu'est-ce à dire?

Il suffit à notre dessein de considérer ici l'essence, quelle qu'elle soit, dans son orientation idéale vers le plan physique, qui est celui du « fait ». Notons donc, d'après M. Husserl, les caractères différentiels qui opposent radicalement « essence » et « fait ».

Le fait est individuel et contingent; il est donné dans l'existence actuelle, comme « réalité ». L'essence est universelle et nécessaire; elle est donnée comme « possibilité » de réalisations existentielles. Le départ primitif entre le fait et l'essence, assure-t-on encore, ne retranche, de la réalité individuelle, que l'individuation: reste tout le contenu formel, toute la richesse essentielle, « dans la plénitude de sa concrétion » (in der Fülle ſeiner Konkretion); par ces derniers mots, M. Husserl veut marquer, je pense, que l'essence eidétique n'est pas du tout un universel exténué et fantômatique, un résidu indécis d'abstraction, mais représente, au contraire, la plénitude objective d'une forme définie, dont les individus sont les « parties potentielles ». L'essence offre donc deux aspects inséparables[2]: en soi et absolument, elle est une *forme pure*, un type ayant son unité propre (εἶδος); relativement aux individus[3], elle est un *universel*, distribuable en des « inférieurs » dont elle exprime la loi nécessaire d'identité formelle.

Ces propriétés métempiriques de l'essence n'ont pas de quoi effaroucher un Scolastique. S'il éprouve quelque inquiétude, ce sera de les entendre déclarer objet d'intuition immédiate et originale, plutôt que résultat d'abstraction ou d'élaboration discursive. Effectivement, sous l'un et l'autre aspect — eidétique et logique — l'intuition des essences est passible de quelques objections, les unes simplement apparentes, les autres plus sérieuses.

[2] En rigueur de termes, l'intuition eidétique porte sur le premier aspect, mais implique immédiatement le second.

[3] Nous n'oublions pas que, d'après M. Huſſerl, l'essence eidétique matérielle, considérée selon ses propriétés absolues (qui ne sont pas des propriétés inductives, génériques ou spécifiques), nous est donnée indifféremment, soit dans des individus réellement perçus, soit dans des individus simplement imaginés: aussi, l'intuition d'une essence universelle n'entraîne pas logiquement l'affirmation d'existences individuelles, mais seulement leur possibilité, et cela dans un plan de représentation sensible qui n'est pas nécessairement celui de la perception.

Voici une première difficulté. Toute intuition « pose », dans l'ordre réel, son donné immédiat: en quoi, dès lors, les essences, perçues en elles-mêmes comme formes pures, diffèrent-elles des « idées subsistantes platoniciennes »? M. Husserl répond: l'intuition phénoménologique pose les essences dans l'ordre de l'« être » (Sein), selon leur « possibilité nécessaire », mais non dans l'ordre de l'existence actuelle (Dasein)[4]. C'est juste; le possible, comme tel, n'est pas néant, mais pas davantage existence. Alors, des *possibilités* d'exister seraient-elles intuitivement connues? Allons-nous pénétrer, sans coup férir, en métaphysique, par la voie royale des « possibles »? Ne l'espérons pas. L'intuition phénoménologique de l'essence permet seulement, si je comprends bien, de percevoir une forme pure (non-individuée), où s'intègre la loi d'identité selon laquelle des séries d'individus « pourraient » être empiriquement donnés à la conscience. L'essence eidétique ne livre donc pas à proprement parler, la raison ou la possibilité d'un passage à l'existence: elle n'est point une essence leibnizienne. Puisque, d'après M. Husserl, tous contenus de conscience, indistinctement, sont rapportés à l'être (Sein) en vertu d'une « position » transcendantale (Thesis, Setzung), le passage de l'essence à l'existence, du *Sein* au *Dasein*, ne peut plus désigner, à strictement parler, que la substitution des essences individuées aux essences eidétiques sous l'attribution transcendantale commune de l'être.

L'intuition de l'essence comme « possibilité nécessaire » se confond ainsi avec l'intuition de l'essence comme forme universelle, distribuable, dans le temps et dans l'espace, en une série jamais close d'expressions individuelles.

Ici, la phénoménologie rencontre une nouvelle difficulté. Comment l'universalité de l'essence eidétique pourrait-elle être donnée intuitivement? L'universalité, en effet, n'est pas actualité, mais potentialité: non du donné, mais du « donnable », si j'ose dire.

Peut-être une intuition platonicienne de l'*εἶδος* subsistant, en dénoncerait-elle en bloc les virtualités universelles. Mais cette hypothèse nous est interdite. Nous devrions donc admettre que la simple forme, en tant que forme (« absolute considerata ut forma »), révèle immédiatement sa prédicabilité indéfinie en d'éventuels individus. N'est-ce point une impossibilité?

Il ne servirait pas à grand chose d'en appeler au fait que l'intuition eidétique, nonobstant son originalité, s'effectue toujours à partir de représen-

[4] „Die Schauung erfaßt das Weſen als *Weſensſein* und ſetzt in keiner Weiſe *Daſein*" (*Logos*, I, 1911, p. 316).

tations d'individus. Admettons que le lien avec ces individus reste connoté dans l'intuition de leur forme commune: ce ne serait jamais que le lien avec un nombre fini d'individus. Et, par delà ce nombre, une extrapolation à l'infini, fût-elle légitime, n'est plus une intuition. A vrai dire, une forme pure, telle l'essence eidétique, étant «neutralisée» par rapport au temps et au lieu où elle fut donnée, n'offre rien, dans sa structure, qui exclue manifestement une prédication universelle; mais ce caractère négatif ne suffit pas: l'universalité est une propriété positive, un droit d'emprise sur l'infini du temps et de l'espace. A supposer que nous possédions l'intuition (totalisante?) de l'infinité (potentielle?) du temps et de l'espace, il ne s'ensuivrait pas encore que nous eussions l'intuition de la possibilité indéfinie d'insérer telle ou telle forme particulière dans ce double infini. Pourtant l'intuition de l'universalité essentielle serait à ce prix.

La notion de l'universalité d'une essence eidétique demeure pour nous, jusqu'ici, passablement confuse, et n'impose pas indubitablement ce qu'elle exprime[5]. J'ajouterai même, qu'aux yeux de philosophes thomistes, elle restera confuse, sujette au doute et très éloignée de « se suffire pleinement » devant l'esprit (comme l'exige le critère intuitif), aussi longtemps qu'elle ne jaillira pas, dans la conscience, du rapprochement de la forme, comme telle, avec deux conditions non-formelles, qui échappent à l'intuition immédiate malgré leur participation intrinsèque à toutes nos appréhensions d'essences: je veux dire, une exigence à priori d'absolu, supportant et dépassant la forme même, et puis, attachée aux flancs de cette forme, la contrainte de l'irrationnel indifférencié, pur principe de multiplicité, que les Thomistes appellent « matière première ». L'aperception de l'universel[6], appuyée sur ces deux conditions profondes, c'est, dans le langage scolastique, l'« abstraction totale »: plus qu'une simple abstraction formelle, moins qu'une intuition ontologique.

Si l'intuition eidétique constituait, sous un autre nom, le pendant de l'abstraction totale des Scolastiques, elle devrait livrer, moyennant analyse, la métaphysique implicite qu'elle recélerait; ce n'est pas du tout ce que nous fait entrevoir M. Husserl. Si, au contraire, il faut refuser à l'intuition eidétique toute source indirecte d'évidence, et s'en tenir à la perception

[5] La phénoménologie proclame „daß vollkommene Klarheit das Maß aller Wahrheit ist" (*Ideen*, p. 151).

[6] Il s'agit, non pas de l'universalité physique (inductive) des genres ou espèces, mais de l'universalité absolue, rationnellement démontrable, de la forme matérielle (quelle qu'elle soit) vis-à-vis d'une série sans fin de répliques individuelles possibles.

immédiate, en clair, de la forme comme forme, on ne voit guère que cette intuition formelle et statique garantisse, en droit strict, l'universalité positive, c'est-à-dire la prédicabilité indéfinie de l'essence perçue.

Voilà l'objection. En la développant comme je viens de le faire, ai-je gardé constamment le contact avec la pensée authentique de M. Husserl? J'incline à croire que non. S'il lisait ces lignes, il répondrait, j'imagine, quelque chose comme ceci: que l'objection procède d'une confusion entre l'« intuition eidétique pure », exprimant une nécessité de la *conscience*, et la possibilité *ontologique*, la prédicabilité *objectivement* vraie (pour l'ordre de l'existence), de l'universel donné dans cette intuition: l'essence eidétique *se donne pour* universelle, c'est non seulement indubitable, mais nécessaire; que cette prétention soit justifiée *dans l'objet*, cela dépend de possibilités ontologiques dont l'appréciation doit être soumise aux normes générales codifiées dans la « phénoménologie de la raison ». (Voir ci-dessous § 5.)

Néanmoins (je m'excuse de devoir reprendre pour mon compte quelque chose de l'objection), comme M. Husserl attend de la phénoménologie pure, non qu'elle constate le « fait », ou même la nécessité purement psychologique, de la prétention des essences eidétiques à l'universalité, mais, avant tout, qu'elle perçoive, dans la structure même des essences eidétiques, le *droit absolu* de cette prétention à se poser, la difficulté rebondit: car le droit absolu d'une signification objective à se poser comme signification objective, engage logiquement *quelque part*, dans la conscience ou hors de la conscience, une « nécessité en soi » proportionnée à ce droit, absolue donc. Or, une nécessité en soi, fondant en droit l'universalité d'une essence (soit formelle, soit matérielle) ne fonde-t-elle point, par cela même, une « ontologie »? Mais toute ontologie, tant matérielle que formelle, était « mise entre crochets » par le phénoménologue? Voilà de nouveau de quoi rendre perplexe.

Le doute que je soulève ici à propos de l'universalité, n'est d'ailleurs qu'un aspect de celui que suscite directement une propriété corrélative[7], la *nécessité*, que le phénoménologue attribue pareillement aux essences eidétiques, sur la foi d'une intuition purement formelle. Cette nécessité, affectant le rapport de l'essence aux individus, est, remarque justement M. Husserl, synthétique, et pas analytique[8].

[7] „Weſensallgemeinheit und Weſensnotwendigkeit ſind alſo Korrelate" (*Ideen*, p. 15).

[8] D'ailleurs, la nécessité analytique elle-même repose sur les axiomes de la Logique formelle, qui, toujours d'après M. Huſſerl, puisent leur nécessité dans une intuition eidétique immédiate: la nécessité première, qui se trouve à la racine de l'analyse, serait

Cette remarque offre à ma critique un raccourci commode. Sans entrer dans l'étude détaillée des divers plans de la nécessité phénoménologique, une chose est certaine: qu'aucune synthèse ne justifie par elle-même sa nécessité; la nécessité synthétique qui s'attache aux essences étant absolue, ne souffrant pas contradiction, doit être fondée sur une nécessité absolue qui ne soit plus elle-même celle d'une synthèse. Or, par rapport aux synthèses de la conscience, il n'y a que deux principes non-synthétiques dont on puisse concevoir la nécessité absolue: le Moi et l'objet; le Moi comme principe premier, et l'objet comme terme dernier de référence de tous les « actes conscientiels ». La recherche d'un Absolu absolument absolu, qui soutienne dans notre pensée la nécessité des essences, devra donc s'engager dans les deux directions qu'indique la polarité essentielle de tout acte conscient. Demandons d'abord à la « phénoménologie subjectivement orientée » ce que peut nous apprendre, sur l'Absolu, une *régression vers le Moi pur;* puis, à la « phénoménologie objectivement orientée », jusqu'à quel point nous serait possible une *extension vers un Absolu objectif.*

4. Régression au Moi pur?

Toute essence eidétique se pose soi-même nécessairement comme détermination intentionnelle, ayant sa place marquée dans le « système eidétique » total de la conscience. Cette « position » se confond avec l'intuition même.

Outre l'existence du contenu intentionnel, est perçue l'existence nécessaire de la fonction d'intentionnalité, c'est-à-dire l'existence de la conscience. Dans le « cogito », la conscience est donnée à la fois, immédiatement, « comme essence et comme existence » [9]. Admettons ceci.

La conscience est-elle donnée aussi comme Moi pur (reines Ich), je veux dire, non seulement comme propriété absolue des contenus intentionnels, mais comme principe transcendantal indépendant, distinct de la totalité des contenus divers qu'il domine? Oui, répond M. Husserl, corrigeant, dans les *Ideen,* le scepticisme qu'il avouait, sur ce point, dans les *Logiſchen Unterſuchungen:* supprimer le « Sujet pur », absolu transcendantal, c'est

---

donc synthétique. — J'admets volontiers que le « premier principe », fondement de toute analyse, n'est pas lui-même analytique au sens kantien du mot.

[9] *Ideen,* p. 85. — Cette réflexion phénoménologique (ou « transcendantale » au sens kantien) qui manifeste une existence nécessaire, ne saurait être confondue avec la réflexion psychologique, qui ne manifeste directement qu'une existence de fait.

supprimer la possibilité même de l'intuition eidétique, c'est supprimer la nécessité du « cogito ». Admettons encore ceci, sous bénéfice d'inventaire.

Le Moi pur, nécessairement existant, demeure néanmoins, quant à son « en soi », entièrement indéfinissable (unbeſchreiblich). Tout ce que l'on peut faire pour en décrire la nature, serait de surprendre le reflet immédiat de son unité dans les caractères observables des contenus de conscience: l'unité du Moi pur doit s'y trahir dans « l'unité formelle qui réunit tous les événements conscients (alle Erlebniſſe) en *un seul* courant de conscience (in *einem* Erlebnisſtrom) » (*Ideen*, p. 161). Cette unité formelle n'est autre que le *temps* — non le « temps cosmique », mais ce temps vécu qu'aucune horloge ne mesure. L'unité transcendantale du Moi trouverait ainsi, pour ainsi dire, dans l'unité totalisante du temps, son « phénomène » proportionné.

Remarquons en passant, combien l'« unité formelle du temps », si nous pouvions la percevoir, aurait d'importance pour la solution des problèmes phénoménologiques [10]: non seulement elle ouvrirait — on vient d'entrevoir comment — une échappée sur la nature du Moi, mais, qu'on me passe cette expression un peu dure, elle concentrerait à chaque instant, dans le « présent conscientiel » (im Bewußtſeins-jetzt), les « trois dimensions » illimitées où doivent s'enchâsser les essences eidétiques pour que leur universalité et leur nécessité nous deviennent représentables. Les « trois dimensions », c'est-à-dire la ligne infinie du passé à l'avenir, coupée en chaque point par une nappe infinie de simultanéités (espace). Si nous avions, mêlée à tout acte intentionnel, perceptif d'essence, l'intuition totalisante de ce continu à trois dimensions, peut-être faudrait-il rabattre beaucoup des objections esquissées plus haut contre la possibilité d'une saisie immédiate, non discursive, de l'universalité et de la nécessité eidétiques. Mais avons-nous, dans le « présent actuel », l'intuition totalisante de la durée? M. Husserl veut bien répondre lui-même: la réflexion immédiate montre successivement, à mesure que se déroule la série des « Erlebniſſe », la possibilité prochaine de la prolonger; voilà l'élément strictement intuitif; quant à l'intégration de toute la série selon cette persistante possibilité de s'outrepasser, ce n'est plus une donnée d'intuition, c'est un passage à la limite: c'est, fondée sur des données d'intuition toujours incomplètes, une construction idéale, une « idée

[10] M. Martin Heidegger, on le sait, a orienté dans ce sens des recherches profondes, où le Moi et l'Etre sont comparés au Temps („Sein und Zeit", dans *Jahrbuch*, uſw. VIII. Bd., 1927). Il ne m'est malheureusement pas possible de m'attarder ici à ce travail, non plus qu'à d'autres publications intéressantes des élèves de M. Huſſerl.

au sens kantien » (*Ideen*, p. 166). L'affirmation de cette « idée » comme règle objectivement valable de la conscience, tombe sous la « réduction phénoménologique » [11].

M. Husserl décrit, d'ailleurs, une autre manifestation du Moi pur. Il la découvre dans les variations spontanées du champ de l'attention. Le regard de la conscience (Blickſtrahl) peut être dardé, non seulement sur les centres de confluence noématique, où se situent les « objets » visés par les « intentions », mais sur n'importe quel niveau et dans n'importe quelle « dimension » des contenus conscients. L'indépendance absolue de ce regard manifeste l'activité d'un Moi pur (Akt des Ichs ſelbſt). Le rayonnement du Moi (Ichſtrahl), pénétrant les couches successives de la conscience, y devient un « faire » ou une « passion » du Moi (tun, leiden); une « vie » (leben); une spontanéité bridée ou libre (frei oder bedingt).

Faut-il interpréter ceci comme une expérience intuitive de la liberté? Nous serions alors en pleine métaphysique; mais sans doute, par contre-coup, le ton général de la phénoménologie devrait-il être grandement modifié. Ou bien l'infinie mobilité de l'attention, son universalité virtuelle, et son indépendance entière, nous sont-elles « données », à l'occasion de ses fixations et de ses déplacements, exactement de la manière dont l'universalité des essences eidétiques nous serait « donnée » à l'occasion des perceptions individuelles? Mais cette « eidétique de l'attention », qui serait une eidétique rapportable au sens interne comme les eidétiques matérielles le sont à l'expérience externe, peut-elle, mieux que ces dernières, tirer de l'intuition immédiate une valeur d'universalité? Cela me paraît bien contestable, fût-ce parce qu'une semblable intuition devrait envelopper l'intuition totalisante du temps, forme du sens interne.

M. Husserl (*Ideen*, p. 192), insinue en passant, qu'une connexion étroite existe entre l'idée d'un champ potentiel infini de l'attention et la notion, si nécessaire au phénoménologue, des « intentions potentielles », qu'il faudrait ajouter aux « intentions actuelles » pour représenter adéquatement l'unité de la conscience. L'infinité postulée des « intentions potentielles » paraîtrait certes mieux établie, si elle était « donnée » dans la conscience même, qu'aurait le Moi, de pouvoir promener à volonté l'attention — tel un pinceau de lumière émanée lui (Ichſtrahl) — sur toutes les parties du

[11] Le Moi ne pourrait avoir l'intuition totalisante du temps phénoménologique, avec ses moments actuels et potentiels, que si ce temps était produit par la spontanéité du Moi pur, — comme l'entendit, par exemple, l'Idéalisme transcendantal.

panorama immobile et infini des essences. Mais de nouveau, comment constater intuitivement ce pouvoir illimité? Et que devraient être, alors, les essences par rapport au Moi pur? Un absolu-objet opposé à un absolu-sujet (dualisme absolu)? Ou bien l'expression objective de l'absolu subjectif (idéalisme absolu)? Le problème ne peut plus être esquivé, dès lors que le « rayon intentionnel » interpose, si discrètement que ce soit, une activité véritable, fût-ce un simple déplacement d'attention, entre sujet et objet.

Tout ceci ne nous sort pas d'embarras. Quelles que soient les intentions personnelles de M. Husserl, où tendent en réalité les thèses essentielles de sa phénoménologie? Celles que nous avons rencontrées jusqu'ici, à les prendre en rigueur de termes, ne s'harmonisent bien, — je veux dire: n'apparaissent fondées en raison et réduites à l'unité —, qu'insérées dans les cadres d'un idéalisme transcendantal à la manière de Fichte: là, en effet, l'intuition eidétique des essences apporterait la justification péremptoire de leurs propriétés absolues (universalité et nécessité), puisqu'une intuition du Moi pur, comme source première et inépuisable des contenus conscients, serait obscurément enveloppée dans toute aperception objective. Et si j'essaie de m'objecter qu'une forte marge sépare encore le Moi pur — ou les Moi purs? — qu'admet M. Husserl, du Moi absolu des Transcendantalistes post-kantiens, je trouve, malgré tout, mon impression première confirmée par des passages un peu mystérieux, comme celui-ci, que je transcris des « Ideen »: « L'Absolu transcendantal, mis en évidence par le procédé des réductions, n'est pas en vérité l'Absolu dernier, mais quelque chose qui, en un sens très profond et tout à fait singulier, se constitue soi-même [comme unité transcendantale du temps?] et trouve sa source primitive dans un dernier et véritable Absolu[12]. »

Quoi qu'il en soit, avant de tirer les conséquences de ces réflexions, nous devons chercher encore si une autre voie d'accès à la métaphysique ne s'ouvrirait pas du côté de la phénoménologie objective » (objektiv-orientierte).

5. Extension vers un Absolu objectif?

Nous nous tiendrons exclusivement sur le terrain, admirablement exploré par M. Husserl, de la « phénoménologie de la raison ». La phénoménolo-

[12] L'Absolu qu'entrevoit ici la phénoménologie, pourra-t-il jamais être délivré de sa relation au temps et aux contenus divers de la conscience? Sinon, il ne serait pas un Absolu strictement transcendant, car il demeurerait lié au « monde » par une relation réciproque.

gie, discernant les « conditions à priori de valeur possible » des jugements, est, dit-il, le fondement nécessaire de « toute Critique de la raison ».

Chaque noème, on s'en souvient, comprend une « signification » (Sinn), doublée d'une « position » de l'objet signifié. Cette « position objective », en tant qu'effectuée dans la conscience, est une « proposition » au sens très large de ce mot (Satz). Les « propositions » peuvent être d'ordre spéculatif, sollicitant créance (doxiſche Sätze), ou bien d'ordre affectif et volitif, constituant des « valeurs » (nicht-doxiſche Sätze); les premières expriment, soit des perceptions, soit des jugements; les secondes traduisent des attitudes pratiques du sujet: souhait, vouloir, complaisance, etc. Les unes et les autres posent intentionnellement leur objet, c'est-à-dire le rapportent à l' « être » (Sein).

Comme les positions affectives et volitives sont nécessairement « fondées » sur des positions spéculatives, c'est à ces dernières qu'appartient la priorité de droit: de leur vérité dépend la valeur réelle de toute position d'être.

Cela étant, une première question se présente à qui veut instituer une Critique de la raison. Parmi les types généraux d'énonciations spéculatives, y en a-t-il qui représentent une sorte de minimum nécessaire, inséparable de l'activité consciente? Ces énonciations traduiraient alors une inévitable condition à priori de la raison: ce seraient des *Urdoxa*, des « énonciations primitives », bénéficiant d'une croyance nécessaire (Glaube, Urglaube).

Pour dégager les *Urdoxa*, il faudrait parcourir l'échelle entière des conditions qui commandent toute position d'objet: non seulement les types eidétiques « régionaux » les plus universels et les propriétés logiques communes (les catégories formelles), mais aussi les « modalités » diverses (Modifikationen) dont est susceptible l'attribution de l'être à un même objet, quel qu'il soit: par exemple tout objet peut être posé comme actuel, possible, éventuel, probable, douteux, certain, etc. Sous ces modalités, reste toujours latente, semble-t-il, une position absolue; car, selon M. Husserl, la position probable, douteuse, etc. de l'objet équivaut à la position absolue de l'objet comme probable, douteux, etc. Trouverions-nous, dans cette position absolue d'objet, le dernier et inexpugnable retranchement de notre certitude à priori de l'être objectif? Nous ne pourrions l'affirmer qu'après avoir élucidé la signification d'une nouvelle « modalité », qui broche sur les précédentes: la « modalité neutre », ou la « neutralisation » de la position même des contenus noématiques. Toute conscience a toujours le pouvoir

de « neutraliser » ses positions intentionnelles d'objet, de les frapper d'*ἐποχή*. Et si aucun noème n'échappe à la possibilité d'être « neutralisé », cette menace, perpétuellement imminente, ne réduit-elle pas à l'impuissance nos affirmations ontologiques?

Une énonciation, une seule, résiste victorieusement à la « modification neutralisante »: c'est l'affirmation qui pose les contenus de conscience au moins comme « donnés dans la conscience immanente du temps » (*Ideen*, p. 235), ou, si l'on veut, comme du « pur pensé » (bloß Gedachte).

Voilà le minimum inévitable d'affirmation. La conscience ne garantit à priori qu'elle-même. Indubitablement, les objets perçus « sont » en tant que perçus; les significations « sont » en tant que significations; les essences eidétiques, comme essences eidétiques: ni plus, ni moins. Nous piétinons sur place.

Une dernière chance nous reste d'atteindre par la raison quelque « objet » qui transcende réellement la conscience: ce serait que la nécessité formelle des essences eidétiques pût se « réaliser », et du coup se contrôler, dans une expression empirique, dans un « exemplaire » concret. Rebutés du côté de l'objet transcendantal (Gegenſtand), peut-être réussirons-nous mieux du côté de la « chose » (Ding), c'est-à-dire du côté de l'objet plus restreint des « ontologies matérielles ».

Il ne s'agit pas de savoir si des faits contingents nous sont donnés comme phénomènes (c'est évident), mais si l'affirmation rationnelle d'un *objet* existant peut trouver, dans l'expérience des « faits » donnés, une vérification suffisante.

Pour qu'il en fût ainsi, il faudrait que les faits empiriques répondissent adéquatement, dans l'ordre de l'existence, aux exigences eidétiques qui tracent la règle de possibilité des objets. Quelles sont-elles? Outre les exigences supérieures d'ordre formel, tout objet doit respecter des exigences eidétiques matérielles assez complexes: sa détermination noématique ne consiste pas en un noème simple, mais en un « noyau noématique », sorte d'invariant latent sous des noèmes adventices. Ce thème noématique peut-il être complètement exprimé par des phénomènes donnés, et manifester ainsi certainement son aptitude à l'existence? Non; car la réalisation d'un noyau noématique supposerait épuisées des possibilités infinies. Il suffit, pour s'en convaincre, de considérer que l'idée d'un objet empirique, quel qu'il soit, contient au moins l'idée de « chose », en général, et que l'essence-chose est tissue d'une infinie complexité de relations: comme chose temporelle et

étendue, comme substance, comme noeud de causalités. La réalité physique d'une « chose » ne saurait donc tenir en un nombre limité de phénomènes. Et à cette conclusion, M. Husserl lie essentiellement la suivante: qu'aucune position existentielle d'objet, puisqu'elle s'exprime en données phénoménales inadéquates, ne peut prétendre à être définitive (endgültig) ni irréformable (unüberwindlich). C'est dire que la vérification expérimentale des essences eidétiques, posées comme règles constitutives de l'existence, de meure, si poussée qu'elle soit, à une distance incommensurable de l'évidence absolue qu'exige une certitude critique.

L'examen phénoménologique de la « chose » ne se borne pas à la considérer dans son rapport à un seul sujet connaissant: elle semble, en effet, placée au confluent de plusieurs consciences. Trouverait-on vraiment, (comme l'insinuent les *Ideen*), dans l'«Einfühlung », le terme moyen qui permette de s'évader du solipsisme et de conclure à « l'identité intersubjective de la Chose » (*op. cit.* p. 317)? Cette perspective me paraît, je l'avoue, trop optimiste, — à moins que, dans l'intention de M. Husserl, elle ne doive se prolonger jusqu'à une métaphysique de la communauté matérielle.

Quoi qu'il en soit, dût même l'« Einfühlung » réussir à briser le cercle du Moi individuel, la tare de l'inachevé et du relatif, dénoncée plus haut, ne serait pas encore entièrement éliminée de notre affirmation des « choses ». La garantie phénoménologique s'attache à la seule « chose » qui soit intuitivement donnée: non la Chose-réalité, mais « le noème de la chose », la Chose-signification (Ding-Sinn). Celle-ci glisse, sous les données d'expérience, « une règle selon laquelle doit être conçue la possibilité de les compléter » (*op. cit.* p. 311). Elle est le fil conducteur d'une investigation empirique jamais achevée. C'est tout. Nous ne dépassons pas le Kant de la troisième Critique.

6. *Simple question.*

Pourquoi cet échec de toutes nos tentatives pour constituer une métaphysique sous l'égide de la phénoménologie pure? N'en faut-il point chercher la raison profonde dans l'étroitesse du principe de l'intuition formelle, proclamée *criterium* exclusif de vérité objective? N'y aurait-il réellement d'autre fondement critique possible de nos évidences, que cette intuition statique: lumière froide, que n'anime aucun dynamisme? Sans doute, le phénoménologue n'ignore pas les « positions » non-spéculatives (nicht-doxische), créatrices de « valeurs » affectives ou pragmatiques; mais l'intuition sur laquelle il se replie, enregistre ces états de tension de la con-

science sans participer jamais au mouvement qu'ils dessinent; elle traduit leurs exigences objectives sans jamais les faire siennes; elle connaît l'idée de l'action, non l'action; aussi, le dynamisme, qui pose libéralement des objets dans l'être, n'assume, de droit, aucun rôle épistémologique.

Puisque l'intellectualisme sévère de M. Husserl — un cartésianisme purgé de tout reste d'ontologisme — ne nous conduit pas à notre but, la métaphysique, essayons d'un total renversement de méthode.

II. LA PHILOSOPHIE DE L'ACTION

La philosophie de M. Blondel[13] est assez connue pour que j'ose y découper, sans autre précaution que le souci d'être exact, un aspect épistémologique qui vient à mon sujet.

La pensée humaine fait essentiellement partie d'un ensemble, dont on ne l'isolerait qu'au risque de la fausser: elle s'intègre à l'activité totale de l'homme. Etudier les enchaînements de l'action, ce sera donc aussi étudier la pensée dans ses connexions naturelles. Cette étude prend-elle une valeur épistémologique? Sans doute; et voici comment.

L'action a sa logique interne[14], et, nonobstant la variété contingente des actes particuliers, elle traverse des étapes nécessaires, qu'une « phénoménologie de l'action » détermine avec rigueur. Etapes indissolublement liées entre elles, comme les moments d'une dialectique ascendante, elles déroulent inexorablement les exigences implicites d'un principe dynamique initial, que nous appellerons la « volonté voulante ». Chaque fois que la volonté voulante, rencontrant un contenu, devient « volonté voulue », le vouloir actuel, qui s'affirme, est obscurément soutenu par le « déterminisme total » de la volonté voulante: franchir une étape quelconque de l'action, c'est vouloir implicitement la série entière des autres étapes nécessaires.

[13] Voir surtout: *L'Action*, Paris 1893. — *L'illusion idéaliste*, dans: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898. — *L'anticartésianisme de Malebranche*, dans la même *Revue*, 1916. — *Le point de départ de la recherche philosophique*, dans: *Annales de Philosophie chrétienne*, 1906. — *Le procès de l'intelligence*. Paris 1920. Sur le développement plus récent de la pensée blondélienne, on consulterait avec profit: Paul Archambault. *L'oeuvre philosophique de Maurice Blondel. Paris 1928*. — Frédéric Lefèvre. *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*. Paris 1928. NB. La thèse sur « L'Action » n'était, dans l'intention de son auteur, que le premier panneau d'un triptyque, qui doit présenter aussi « La pensée » et « L'être ».

[14] Voir M. Blondel. *Le principe élémentaire d'une Logique de la vie morale*. Congrès internat. de Philosophie, Paris 1900. Cf. Aug. Valensin; *D'une Logique de l'action*, dans: *Revue de Philosophie*, Paris 1913 et *Archives de Philosophie*, Paris, vol. IV, cahier 2.

Ces étapes, nous n'avons pas le loisir de les parcourir ici une à une, depuis l'assimilation primitive des phénomènes sensibles, jusqu'à l'action volontaire et à son expansion de plus en plus universelle. Relevons seulement les deux constatations suivantes: 1° L'action renferme toujours une exigence d'« existence objective ». 2° Les étapes nécessaires de l'action conduisent à une option finale, inévitable, d'où jaillit dans la conscience l'aveu inconditionnel d'un Etre transcendant. Ces deux points méritent un bref examen.

Soit un vouloir particulier. Le poser, c'est en supposer l'objet réel ou réalisable; c'est postuler une « valeur objective ». Et l'exigence d'une valeur objective — exigence précaire, sujette à démenti, lorsqu'elle s'attache aux particularités contingentes du vouloir — devient nécessaire lorsqu'elle découle du fond nécessaire de ce vouloir même. En échelonnant successivement, dans des vouloirs explicites, tout l'implicite de la volonté voulante, l'action construit donc graduellement, par postulat, une métaphysique de l'objet.

Que vaut cette métaphysique postulée? Elle présente une double insuffisance. D'abord, l'être n'y est posé qu'en dépendance logique de la nécessité initiale et obscure de la volonté voulante; la métaphysique reste « subjective » (le mot est de M. Blondel) quant au titre de sa nécessité. Secondement, cette métaphysique, considérée dans son contenu, reste inachevée: construite en porte-à-faux, avec des fragments de réalité objective, elle attend encore sa clef de voûte, l'Absolu en soi.

Au fond, ces deux insuffisances sont corrélatives, et, selon M. Blondel pourraient être levées à la fois par une option finale qu'impose au vouloir l'enchaînement nécessaire de l'action. Car, chose étrange, « le déterminisme de l'action aboutit à susciter dans la conscience humaine une *alternative*... Tout le mouvement de la vie y aboutit. Le phénomène le plus rudimentaire ne serait pas ce qu'il est pour nous, sans le lien qui l'y rattache. » (*L'action*, pp. 354—355). Cette alternative suprême, en dehors de laquelle la série entière des vouloirs et des objets postulés perd toute nécessité pratique et toute signification rationnelle, c'est l'acceptation ou le refus de l'Absolu transcendant, nécessairement conçu comme *s'offrant* à l'insatiable désir du sujet intellectif; c'est l'option pour ou contre le surnaturel. Option déconcertante: en analysant les termes dans lesquels elle se présente, il faut dire tout ensemble: « C'est nécessaire; et c'est impraticable » (*op. cit.* p. 319). C'est nécessaire; car, au point extrême où l'action nous a conduits,

l'abstention équivaudrait à refus. C'est impraticable; car comment saisir l'Absolu dans son inaccessible transcendance? A moins que, répondant au voeu implicite de l'action entière, l'Absolu lui-même ne vienne s'offrir, par un don extrinsèque et gratuit, et que, d'autre part, la raison ne consente à perdre en Lui son autonomie.

Du point de vue théologique, peut-être aboutirions-nous à une sorte d'expérience — positive ou privative — de Dieu, dans la communication anticipée qu'il fait de lui-même par la grâce. Au risque d'affaiblir la pensée de M. Blondel, restons délibérément sur le terrain de la philosophie, où nous apprendrons au moins ceci: pour la première fois, en posant l'alternative à laquelle il se voit acculé, le philosophe est mis en demeure de se prononcer sur un Etre qu'il ne saurait concevoir plus longtemps comme une dépendance logique de la volonté finie, comme un postulat de l'action nécessaire. Cet Etre en soi, source de tout être, il doit l'accueillir ou le repousser *librement:* or, dans cette attitude libre, accueil ou refus, est implicitement reconnue la transcendance de Celui qui s'offre. Ainsi serait donné, à nos certitudes objectives, le tour de clef final.

Abordé du côté du vouloir, l'être se livre donc à nous, pour ainsi dire, en deux actes: d'abord, il est indirectement posé (postulé) comme condition nécessaire de l'action; puis, en vertu du développement même des exigences de l'action, il est accueilli ou repoussé dans son « en soi », c'est-à-dire affirmé dans sa transcendance, par un acte suprême de liberté.

III. CONCLUSIONS

La différence d'inspiration entre l'épistémologie de M. Husserl et celle de « L'action » saute aux yeux. De part et d'autre, à vrai dire, on définit « phénoménologiquement » des structures nécessaires: ici structure inexorablement vécue de l'action; là, structure intuitivement donnée de la conscience. Seulement, M. Blondel, subordonnant en nous la pensée à l'action, fait participer la connaissance entière, sous menace d'incohérence pratique, à la transcendance obscure du vouloir. M. Husserl, au contraire, subordonnant l'action à la pensée, ne laisse à cette dernière que sa propre réalité formelle.

Nous, Scolastiques, aurions-nous à choisir entre deux épistémologies extrêmes: entre le primat dynamique du Bien et le primat formel du Vrai?

Interrogeons nos traditions d'Ecole. Dans le thomisme, elles sont particulièrement évidentes. Le vrai et le bien, nous disent-elles, ont même

extension, et désignent également la plénitude de l'être *(ens)*. En Dieu, Acte pur, le vrai n'a aucune priorité sur le bien, ni le bien sur le vrai. Dans l'ordre créé, la priorité du bien et du vrai est réciproque et alternée: d'après les points de vue elle appartient à l'une ou à l'autre de ces propriétés transcendantales de l'être. Si nous considérons en particulier la relation d'une intelligence finie à son objet, l'être (*ens*), nous voyons cette relation entièrement dominée tant par l'être comme bien éveillant le désir, que par l'être comme vrai informant la conscience. L'être *(ens)* peut donc être abordé légitimement par les deux méthodes, pratique ou spéculative.

Toutefois, dans l'activité des intelligences finies, il est une zone profonde, où le bien prend décidément le pas sur le vrai. Ces intelligences, en effet, ne possédant pas le vrai par essence, n'y ont d'abord qu'une « inclination de nature »; elles y sont orientées par vouloir inconscient, par finalité innée: ce dynamisme primitif représente en elles l'attrait implicite de l'être (comme bien) préparant la rencontre et l'accueil de l'être (comme vrai) [15].

Si nous voulions étendre le mot « action » au dynamisme implicite, à la finalité naturelle des facultés spéculatives elles-mêmes — et M. Blondel n'y contredirait point [16] — il faudrait avouer qu'une « critique de l'action » doit intervenir pour quelque chose dans toute « critique de la connaissance ». Nous pourrions ainsi, sans infidélité à la tradition scolastique, compléter la méthode de M. Husserl par celle de M. Blondel, et espérer atteindre, par les voies étroites de la critique moderne, l'Absolu objectif qui échappe à la phénoménologie pure.

Je ne puis ici qu'indiquer en peu de mots le principe de cette conjonction possible du point de vue spéculatif et du point de vue pratique.

D'accord avec M. Husserl, mettons en quarantaine les « nicht-doxische Sätze », les « positions affectives et volitives », qui présupposent un exercice spéculatif de la conscience et ne sont donc pas susceptibles de « déduction objective ».

Mais en va-t-il de même du « devoir être » (Sollen) que pose vitalement le dynamisme implicite et préconscient de la pensée? Pour que les exigences transcendantes de ce dynamisme, si profondément scrutées par M. Blon-

---

[15] La philosophie thomiste est d'autant plus fondée à affirmer cette priorité, en nous, de la tendance radicale au bien, qu'elle voit dans la *vérité* possédée, donc au sommet de l'ordre *spéculatif*, le bien suprême, la fin dernière, où tendent nos vouloirs.

[16] M. Blondel (qu'il me pardonne cet accaparement) était devenu virtuellement thomiste le jour où il reconnut dans l'intelligence (de préférence à la volonté) « une puissance possédante », la faculté de « l'être assimilé ».

del, fussent « objectivement déduites », elles devraient apparaître « conditions à priori » de possibilité de *toute* représentation d'objet, à tel point qu'écarter leurs prétentions revînt à nier la conscience elle-même [17]: devant la suprême impossibilité de cette négation, la critique la plus intraitable capitule.

L'hypothèse est-elle chimérique? Nullement, s'il est possible:

1° d'établir que toute donnée immédiate, intentionnellement présente à la conscience, soit, de nécessité absolue, un moment d'un devenir actif tendant à la possession intuitive de l'être: d'où suivrait qu'un « appétit naturel », une tension dynamique chargée d'exigences spéculatives transcendantes [18], s'exerce au coeur même de la pensée.

2° de montrer la nécessité logique d'accueillir ces exigences, c'est-à-dire d'en affirmer l'objet. Et cette preuve ne semble pas impossible. En effet, un même sujet conscient ne pourrait, sans se contredire, accepter une donnée immédiate de conscience (et comment la refuserait-il?), en contestant la portée des exigences vitales qui constituent intrinsèquement cette donnée dans la conscience. Ceci du reste doit être bien compris. Le conflit entraînant contradiction surgirait d'abord, exactement, entre la position transcendante, implicite dans la donnée consciente, et l'abandon de cette position, explicitement formulé par doute ou par négation: la contradiction serait premièrement *dynamique* (ponere-tollere). Pour qu'ensuite elle apparût *formelle* (affirmatio-negatio), il suffirait d'amener les deux attitudes en conflit à se refléter dans le plan de la réflexion, où leur incompatibilité logique éclaterait.

Ce n'est pas tout. Car nous ne pouvons oublier que la constatation désintéressée, par la conscience réfléchie, d'une incohérence de la conscience directe, ne livrerait point encore une décision critique entièrement indiscutable: la décision ne s'imposera que si la conscience réfléchie ne peut éviter de se mêler elle-même au conflit et de prendre parti. Notre preuve aboutira donc, s'il est démontré que le jugement de la conscience réfléchis-

---

[17] Le dynamisme intentionnel revêtirait alors les attributs logiques de l'à priori transcendantal des philosophies critiques.

[18] L'objet de ces exigences, en tant qu'absolues, n'est pas la possession intuitive de Dieu (qui ne pourrait être exigée par aucune créature), mais seulement la possibilité radicale de cette possession, et par conséquent aussi l'existence de Dieu comme condition de cette possibilité.

sante [19] procède de la même racine dynamique, et obéit aux mêmes exigences transcendantes communes, que les appréhensions de la conscience directe [20]. Dans ce cas, l'affirmation objective de toute la réalité implicitement posée par le dynamisme de notre pensée, se révélerait absolument nécessaire: la contradictoire de cette affirmation ne serait pas même concevable sans incohérence logique.

Si la démonstration que je viens d'esquisser est possible, il en résulterait que l'évidence objective, source dernière de nos certitudes critiques, est définie trop étroitement par M. Husserl. Deux sortes d'évidences objectives sont légitimes, car toutes deux excluent radicalement la contradiction: 1° L'évidence directe de l'intuition: on n'en saurait nier l'objet, sans étaler à fleur de conscience une contradiction explicite, une contradiction « dans les termes ». L'« intuition eidétique » se réclame de cette évidence directe de l'objet, — à juste titre quant à l'exploration formelle de la conscience elle-même, mais à tort, me semble-t-il, en ce qui concerne les propriétés universelles et nécessaires des essences. 2° L'évidence indirecte de l'affirmation nécessaire, évidence garantie par l'impossibilité logique d'une contradiction entre l'implicite et l'explicite d'un même acte de conscience. Cette évidence, fondée, en dernière analyse, sur les exigences dynamiques les plus profondes de la pensée (sur l'à priori transcendantal, si l'on veut), fournit la garantie critique, non seulement de l'universalité et de la nécessité des essences, mais aussi de leur objectivité transcendante (métaphysique).

Ainsi étendue, la notion critique d'évidence nous permettrait d'utiliser sans scrupule les rigoureuses analyses de M. Husserl (elles constituent assurément, pour les philosophes, une merveilleuse discipline de l'esprit, et, pour les philosophies, une salutaire épreuve éliminatoire), sans laisser d'emprunter à M. Blondel quelques vues pénétrantes du dynamisme sous-jacent à la pensée formelle. L'union de ces deux points de vue, sur la base éprouvée de la tradition scolastique, se montrerait probablement féconde [21].

---

[19] Il s'agit, non de la conscience psychologique, mais de la conscience critique, qui, non seulement reflète, mais juge.

[20] Je ferais donc quelque réserve sur l'extension donnée par M. Husserl au processus de la « Neutralisierung »: aussi longtemps que nous « jugeons », nous ne saurions « neutraliser » complètement la « position transcendante ».

[21] C'est en corrigeant les dernières épreuves de cet article, rédigé depuis plusieurs mois, que j'ai pris connaissance du récent et lumineux mémoire de M. Husserl: „Formale und transzendentale Logik" (*Jahrbuch*, X. Bd. 1929). Pour autant que j'en puis juger

par une lecture trop rapide, les remarques présentées ci-dessus gardent toute leur portée essentielle: bien que, je l'avoue, éclairées par la nouvelle publication de l'éminent philosophe, elles eussent pu recevoir une formule plus nette et plus pénétrante. M. Husserl indique cette fois, avec une entière clarté, les conditions sous lesquelles la Logique formelle peut (ou doit) être « fondée » comme « Logique de vérité », et constituer par conséquent une « ontologie formelle ». En fondant, comme il le fait, la Logique formelle sur l'intuition phénoménologique, et en décrivant cette dernière comme une explicitation réfléchie de « l'apriori constitutif » des objets conscients (« réflexion transcendantale » kantienne?), il ramène, en définitive, tout le problème de la connaissance dans le cadre des problèmes historiques de la philosophie transcendantale. Dès lors, aux yeux du phénoménologue lui-même, pour savoir si une métaphysique est « critiquement » possible, et laquelle, la suprême question à débattre est bien, comme je le prévoyais, celle du « Moi absolu » (Subjectivité transcendantale), considéré dans sa nature et dans son rapport à l'Etre (Sein).

Nonobstant cette marche décidée vers une ontologie, M. Husserl ne conclut pas encore, semble-t-il, à la nécessité « objective » de la métaphysique, c'est-à-dire à une nécessité liée à la possibilité même de la pensée comme telle. En effet, s'il estime que le jugement vécu, *in subjecto judicante*, élève toujours une « prétention à la vérité » (Anſpruch auf Wahrheit), et entre ainsi dans l'engrenage transcendantal d'une « Wahrheitslogik », il ne croit pas que l' « Anſpruch auf Wahrheit » tienne à l'essence du jugement comme tel.

Cette dernière réserve ne me paraît pas justifiée. J'ai d'ailleurs le plaisir de constater l'accord fréquent, sur des points importants d'histoire et de doctrine, entre les analyses très fouillées contenues dans le nouveau mémoire de M. Husserl, et les vues auxquelles m'avait conduit, par de tout autres chemins, l'examen comparé de la Scolastique et des philosophies critiques.

DIE ARISTOTELISCH-SCHOLASTISCHE DENKRICHTUNG IN JAPAN

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Francisco Xaverio Seitaro Sato,
Mukden-Mandſchurei, z. Z. Tokyo.

1. Der im Laufe der zwei letzten Jahrzehnte des 19. Jahrhunderts in Japan eingeführte Empirismus *Mills* und der Evolutionismus *Spencers* waren überhaupt die erſten europäiſchen Denkſyſteme, die das junge Japan damals kennen lernte, und die einſtweilen einen großen Einfluß auf die Ziviliſation des modernen Japans ausübten. Doch als Denkwiſſenſchaften ſpielten ſie bei uns, wie ihre Natur ſchon uns zeigt, nur zur Einführung einer eigentlichen Philoſophie eine Rolle. Sie konnten unſere Forſcher nicht lange an ſich feſſeln. Die Intereſſen gingen recht bald auf die Erforſchung der kontinentalen Philoſophie, insbeſondere auf die deutſche rationaliſtiſche Philoſophie über. So wurden *Kant*, *Fichte* und *Hegel* die Lieblingsdenker auch bei unſeren Forſchern, die die europäiſche Philoſophie ſtudierten. Somit läßt ſich ohne Schwierigkeit erſehen, daß die ſog. idealiſtiſche Philoſophie auch in Japan als die herrſchende Denkrichtung galt. „Wer von der Philoſophie reden will," meinten faſt alle, „muß von *Immanuel Kant* reden." Es darf einen folglich nicht Wunder nehmen, daß ſeine verſchiedenen Werke wiederholt ins Japaniſche übertragen und auch unzählige Abhandlungen über ihn auf japaniſch verfaßt wurden.

Die Zeit iſt vergangen und mit der Zeit haben ſich auch die Forſcher geändert, aber an jener geiſtigen Tendenz hat ſich faſt nichts geändert und im Grunde genommen bleibt ſie heute noch ſo. Denn faſt in jedem neuen Heft der Zeitſchriften philoſophiſchen Inhaltes findet man jetzt noch irgend etwas von dem Königsberger Philoſophen. Dies beweiſt ſchon zur Genüge, wie tief er auf unſer Geiſtesleben eingewirkt hat.

2. Mit der Einführung der Denkſyſteme der oben erwähnten Philoſophen drängten ſich auch gleichzeitig unter verſchiedenen Geſtalten einzelne charakteriſtiſche Denkweiſen, die von *Baco von Verulam*, *Brucker*, *Taine*, *Penjon* und von den franzöſiſchen Enzyklopädiſten eifrig vorgetragen wurden, ein und übten einen nicht minder großen Einfluß auf den gelehrten Kreis unſeres Landes aus. Selbſtverſtändlich wurden die Meinungen dieſer Schriftſteller über die mittelalterliche Geiſteskultur, beſonders über die ſcholaſtiſche Philoſophie im 13. Jahrhundert auch vielfach ungeprüft auf-

genommen[1]. So entſtand in uns von ſelbſt eine Art „Idola theatri" über dieſe Denkrichtung. Das Wort „Scholaſtik" hatte bei uns überhaupt keinen ſchönen Klang. Man nannte ſie früher im allgemeinen „Hanſatetſugaku", d. h. die läſtige Philoſophie, und die Anhänger dieſer Denkweisheit gewöhnlich „Hanſatetſugakuſha" d. h. die läſtigen Philoſophen. Wir beſaßen ſonach von dieſer Philoſophie nur ganz wenige, und zwar vielfach verfehlte Kenntniſſe. Und außerhalb der katholiſchen Kirche wurde ſie überhaupt bis vor kurzem nirgends und niemals erforſcht. Selbſt in der katholiſchen Kirche wurde ſie nur in dem Prieſterſeminar ſtudiert, und auch hier nicht einmal genügend, da das Studium der Philoſophie im Prieſterſeminar, beſonders in demſelben eines Miſſionslandes, wie in unſerem Lande, ſich vielfach mangelhaft geſtaltet, was man in den meiſten Fällen nicht tadeln kann. So beſaß man bis vor fünfzehn Jahren keine einzige öffentliche Anſtalt in Japan, in welcher dieſe Philoſophie nicht etwa für einen anderen Zweck oder als eine vorbereitende Diſziplin für eine andere ſondern *für ſich ſelbſt* gelehrt und gepflegt wurde.

3. Es war bekanntlich im Jahre 1913, als die erſte katholiſche Hochſchule in Japan zu Tokyo, der Hauptſtadt des Landes, gegründet wurde, die hauptſächlich von den deutſchen Jeſuiten geleitet wurde. Erſt von jener Zeit an wurde die in der modernen Form geſtaltete ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Philoſophie, die Neuſcholaſtik, für alle, alſo nicht bloß für die Katholiken, ſondern auch für die Nichtkatholiken öffentlich vorgeleſen und eifrig ſtudiert. Der Schreiber dieſer Zeilen iſt auch einer der erſten japaniſchen Katholiken, die den gelehrten Profeſſoren an der eben genannten Anſtalt ihre philoſophiſche Bildung zu verdanken haben. Sämtliche Vorleſungen in

[1] Was für Meinungen dieſe Denker über die ſcholaſtiſche Philoſophie hatten, zeigen uns die folgenden Werke am deutlichſten: nämlich *Baco von Verulam*, De augmentis scientiarum (L. 1, c. 9); *Brucker*, Historia Critica Philosophiae (Seite 712); *Taine*, History of English Literature (Seite 223—225); *Penjon*, Précis d'histoire de la Philosophie (Seite 165).

Was dieſer letzte Denker über die ſcholaſtiſche Philoſophie meinte, will ich hier anführen: « Si . . . la philosophie est », ſo äußerte er ſich in ſeinem eben genannten Abriß der Geſchichte der Philoſophie, « comme nous l'avons définie, une libre recherche, nous pouvons dire qu'il y a, depuis l'édit de Justinien (529) jusqu'à la Renaissance au XVe siècle, une sorte d'entr'acte pendant lequel il n'y a pas, à proprement parler, de philosophie. Durant toute cette période, en effet, l'humanité, en Occident, est soumise, pour la speculation, aux dogmes dont l'ensemble constitue la doctrine chrétienne, et, pour la morale, à la discipline ecclésiastique fondée sur ces dogmes. Il faudrait donc, dans une histoire de la philosophie, franchir cet intrevalle de huit ou neuf siècles et passer directement à l'étude des recherches qui ont préparé l'avènement de la philosophie moderne ».

der philoſophiſchen Abteilung dieſer Anſtalt wurden grundſätzlich auf deutſch gehalten. Die Zahl der Studierenden war anfangs noch ganz gering[2]. Die Katholiken waren unter ihnen beſonders wenig. Die meiſten waren heidniſchen Glaubens oder keines Glaubens. Aber beachtenswert, daß aus dieſen akatholiſchen Studierenden bald einige tüchtige Erforſcher des Katholizismus hervorgingen.

Die erwähnte katholiſche Hochſchule, die jetzt aus den zwei Fakultäten der Literatur und Handelswiſſenſchaft beſteht, iſt heute noch, abgeſehen von den Prieſterſeminarien, die einzige Pflegeſtätte der ariſtoteliſch-ſcholaſtiſchen Denkrichtung in unſerem Lande. Man darf aber nicht vergeſſen, daß dieſe Hochſchule, obwohl hier die Religionswiſſenſchaft freilich nicht öffentlich betrieben wird, ſo doch eine von der katholiſchen Kirche gegründete Anſtalt iſt. Somit iſt das Treiben der ſcholaſtiſchen Philoſophie hier immer noch eine Tätigkeit der katholiſchen Kirche. In dieſer Hinſicht iſt das Treiben der Philoſophie in dieſer Hochſchule und im Prieſterſeminar in Japan ganz und gar gleich. Was zwiſchen den beiden als Verſchiedenes anzuſehen iſt, findet man nur darin, daß die Studierenden in der genannten Hochſchule nicht immer Kandidaten für den geiſtlichen Stand ſind, wie dies im Prieſterſeminar der Fall iſt.

4. Wenn man einmal den Blick auf die Philoſophentätigkeit einzelner Katholiken (nicht der katholiſchen Kirche als ſolcher) außerhalb der Kirche wendet, ſo muß man in der Gegenwart vor allem von der Lehrtätigkeit *Tachibanas*, eines ehemaligen Dozenten an der Staatsuniverſität zu Tokyo, reden, der jetzt Vorleſungen über Metaphyſik an der „Nihon-Daigaku", einer Privathochſchule gleichfalls zu Tokyo, hält[3]. Ich ſelber halte dann ſeit 1922 an der hieſigen mediziniſchen Fakultät Vorleſungen über Pſychologie. Wie Profeſſor *E. Krebs* an der Univerſität zu Freiburg im Breisgau in ſeiner neuen Reiſebeſchreibung: „Um die Erde" ſchreibt[4], legte ich für meine Vorleſungen die beiden vortrefflichen Werke unſeres gelehrten Jubilars, nämlich „Lehrbuch der allgemeinen Pſychologie" und „Abriß der allgemeinen Pſychologie" vielfach zugrunde; auch beſtimmte ich dieſelben als

[2] Im erſten Jahr zählte man in der philoſophiſchen Abteilung nur drei oder vier Studierende.

[3] Im neueſten Heft einer katholiſchen Zeitſchrift, welche von dem « The Japanese Catholic Young Men's Association » herausgegeben wird, heißt es, daß *P. H. Hoffmann* S. J., der Rektor der katholiſchen Hochſchule zu Tokyo, auch an der „Nihon-Daigaku" über Philoſophie lieſt.

[4] Siehe Seite 365.

Nachſchlagewerke für unſere Studenten. Offen geſagt ſind aber ſeine Werke, nicht bloß die pſychologiſchen, ſondern auch alle anderen für die Ausländer nicht leicht zu leſen. Beſonders verurſacht ſeine dicht gedrängte Schreibweiſe den Leſern viel Kopfſchmerzen. Das habe ich wenigſtens von unſeren Studenten ſehr oft gehört. Doch die inhaltlichen Vorzüge ſeiner Werke vor den zahlreichen gleichartigen Schriften werden dadurch keineswegs beeinträchtigt. Soweit es mir bekannt iſt, haben wir keinen anderen japaniſchen Katholiken mehr, der an irgendeiner höheren Lehranſtalt die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Denkrichtung vertritt. Dieſe unverkennbare Tatſache zeigt uns ſchon zur Genüge, daß wir japaniſche Katholiken auch in dieſem Wiſſensgebiet vieles zu tun haben. Das beſte Arbeitsfeld für uns Katholiken ſteht alſo ganz offen da. Ich ſage „das beſte Arbeitsfeld für uns Katholiken". Denn die ſcholaſtiſche Philoſophie ſteht zur katholiſchen Theologie in einer ſo innigen Beziehung, daß viele Denker die Aufgaben der erſteren nur in der wiſſenſchaftlichen Darſtellung, Begründung und Ausbildung der letzteren geſehen haben [5], was freilich nicht ganz richtig iſt. Aber es iſt auch nicht in Abrede zu ſtellen, daß wir Katholiken für dieſes Gebiet viel geeignetere Arbeiter ſein können als die anderen.

5. Gehen wir nun zur Betrachtung der ſcholaſtiſchen Denkrichtung im nichtkatholiſchen Kreiſe über. Wie ſchon oben dargetan, wurde dieſe Denkrichtung bis jetzt nur innerhalb der katholiſchen Kirche gepflogen und von den Katholiken allein vertreten. Es iſt freilich wahr, daß ſie ſeit 1913 auch von den nichtkatholiſchen Studierenden der katholiſchen Hochſchule zu Tokyo eifrig ſtudiert wird; und auch wahr, daß die Zahl dieſer Elemente mit jedem Jahre vergrößert iſt. Aber ich kenne keinen einzigen darunter, der nach Abſolvierung der Schule ſeine Studien weiter fortgeſetzt hat. Somit haben wir keinen Vertreter dieſer Denkrichtung unter denjenigen nichtkatholiſchen Elementen, die dieſe Philoſophie drei Jahre lang in der katholiſchen Hochſchule ſtudiert haben. Beachtenswert iſt es jedoch, daß ein Philoſophieprofeſſor an der Staatsuniverſität zu Sendai mit Namen *Iſhihara* ſeit einigen Jahren Vorleſungen über die mittelalterliche Philoſophie hält. Soviel ich weiß, iſt *Iſhihara* der einzige akatholiſche Profeſſor in dem gegenwärtigen Japan, der ſich mit der ſcholaſtiſchen Philoſophie beſchäftigt. Man ſagt, daß im Laufe dieſes Jahres (1929) auch in der philoſophi-

[5] *K. Vorländer* ſagt z. B. in ſeiner Geſchichte der Philoſophie: „Unter Scholaſtik verſtehen wir diejenige „Philoſophie", welche die Kirchenlehre als wiſſenſchaftliches Schulſyſtem zu begründen und auszubilden ſucht." (6. Auflage, Seite 237.)

ſchen Fakultät der Staatsuniverſität zu Kyoto ein beſonderer Lehrſtuhl für die Philoſophie der Vorzeit eröffnet wird. Alles dies iſt ſchon als ein Zeichen davon zu betrachten, daß die Wichtigkeit und der Wert der Erforſchung der ſcholaſtiſchen Philoſophie endlich von unſeren Denkern auch, wenn auch noch nicht mit entſprechender Tiefe, ſo doch einigermaßen verſtanden worden ſind.

6. Kurz, die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Denkrichtung hat in Japan keine Vergangenheit, folglich auch keine eigentliche Geſchichte. Sie hat nur Zukunft. So haben wir auch keine nennenswerte Literatur, die aus dem Schoß dieſer Philoſophie in unſerem Lande entſtand. Doch will ich hier die wenigen diesbezüglichen Schriften, die überhaupt in Japan bis jetzt erſchienen ſind, kurz anführen.

Etwa von drei Jahrzehnten ſchrieb ein Franzoſe mit Namen *Ligneul*, der jahrelang als katholiſcher Miſſionar in unſerem Lande tätig war, verſchiedene Schriften philoſophiſchen Inhaltes, worunter eine „Einleitung in die Philoſophie" beſonders hier erwähnt werden ſoll. Dieſes Werk wurde ſpäter von einem gewiſſen *Aoki* erklärt und neu herausgegeben [6]. Dann erſchien um 1910 ein Schriftchen, betitelt „Die Notwendigkeit der Forſchung der Theologie und der mittelalterlichen Philoſophie". Der Verfaſſer desſelben war Profeſſor *R. von Koeber*, ein Ruſſe von Geburt, aber ein Deutſcher von Blut, der in ſeinen jungen Jahren von *Schopenhauer* ſtark beeinflußt wurde. Im Jahre 1894 wurde er von der Staatsuniverſität zu Tokyo als Nachfolger von *Dr. Buſſe*, dem ſpäteren Profeſſor an der Univerſität zu Königsberg, nach Tokyo berufen, um den Lehrſtuhl für die okzidentaliſche Philoſophie einzunehmen, wo er über zwanzig Jahre als Philoſophielehrer mit einer ſeltenen Hingabe an ſeinen Beruf wirkte. Er war in der Tat eine ausnahmsweiſe große Perſönlichkeit in dieſer Anſtalt damaliger Zeit. Faſt von allen Studierenden wurde er wegen ſeiner edlen Geſinnung ſehr geliebt und hoch verehrt. Bald trat er aber in die katholiſche Kirche ein, wo er die jahrelang geſuchte ewige Wahrheit endlich aufgefunden hat. Das oben erwähnte Schriftchen verfaßte er natürlich als ein Sohn der katholiſchen Kirche.

Ungefähr um dieſelbe Zeit, wo *Koebers* Traktat erſchien, wurde auch *V. Cathreins* Schrift „Glaube und Wiſſen" teilweiſe ins Japaniſche übertragen. Die Überſetzer waren zwei Katholiken, deren Namen ich zwar

---

[6] Im Jahre 1917.

ganz gut kenne, hier aber nicht angeben will, weil die Überſetzer ihre Arbeit pſeudonym in die Öffentlichkeit gehen ließen.

Ferner erſchien letztes Jahr eine japaniſche Überſetzung der „Introduction générale à la philosophie" *Jacques Maritains.* Der Überſetzer war ein junger Katholik mit Namen *Y. Yoſhimitſu,* der jetzt in Frankreich ſeine philoſophiſchen Studien weiter fortſetzt. Neben dieſer Überſetzung entſtand aber auch ein ſelbſtändiges Werk mit der Überſchrift „Mittelalterliche Denkſtrömungen" aus der Feder *Iwaſhitas,* eines Weltprieſters, der ſeine theologiſchen Studien im Abendlande durchgemacht hat. Der Verfaſſer ſuchte hier eine kurze Überſicht über das mittelalterliche Geiſtesleben und über deſſen Eigentümlichkeiten zu geben.

Dies iſt ungefähr alles, was auf dem Standpunkte der ſcholaſtiſchen Denkrichtung von der katholiſchen Seite bis jetzt veröffentlicht wurde.

7. Von der akatholiſchen Seite ſind aber auch einige Arbeiten geliefert worden. Von denen muß ich hier eine beſondere Erwähnung tun, da ſie vielfach auf unſeren hervorragenden Jubilar Bezug haben. Um 1915 erſchien zu Tokyo ein Werk, betitelt „Die Geſchichte der okzidentaliſchen Philoſophie des Altertums und Mittelalters". Der Verfaſſer dieſes Werkes war Prof. *Y. Abe,* der jetzt als Philoſophielehrer an der neu gegründeten Staatsuniverſität zu Keijo (Seoul, Korea) tätig iſt. Dieſe Arbeit iſt freilich nicht als reine Überſetzung irgendeines in der fremden Sprache geſchriebenen Werkes zu betrachten. Aber der größte Teil des Stoffes in demſelben ſtammt aus anderen, im Abendlande erſchienenen Schriften. Der Teil der mittelalterlichen Philoſophie iſt, wie der Verfaſſer ſelbſt geſteht, eine freie Übertragung der „chriſtlichen Philoſophie des Mittelalters", die *Clemens Baeumker* in *Hinnebergs* „Kultur der Gegenwart" veröffentlicht hat. Alſo iſt dieſe glänzendſte Schrift des Begründers der „Beiträge zur Geſchichte der Philoſophie des Mittelalters" durch die Arbeit des Prof. *Abe,* freilich nicht ganz, da ſeine Wiedergaben der Gedanken *Baeumkers* nicht immer richtig ſind, doch einigermaßen in unſerem Lande bekannt gemacht worden. Als ich ihn vor zwei Jahren hier traf, erinnerte ich ihn an ſeine alte Arbeit. Da ſagte er mir, daß er ſich gründlich über die Unvollkommenheit derſelben ſchämte, und er fügte hinzu, daß die Forſchung in dieſem Wiſſensgebiet, d. h. die Forſchung der mittelalterlichen Philoſophie, nur durch die katholiſchen Gelehrten am beſten angeſtellt und vollendet werden könnte.

Im Jahre 1927 wurden dann zwei anziehende Abhandlungen in einer

philoſophiſchen Zeitſchrift veröffentlicht. Die Überſchrift der einen lautet: „Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles." Die der anderen iſt: „Eine Schlachtlinie." Der Autor der erſten Abhandlung heißt *I. Aoki*. Derjenige der anderen iſt *T. Ohmuro*. Die beiden Abhandlungen beziehen ſich auf zwei vortreffliche Werke unſeres Jubilars, nämlich auf „Die Erkenntnistheorie des Ariſtoteles" und „Auf dem Kampffelde der Logik". *Aokis* Arbeit iſt als eine kurze Zuſammenfaſſung des eben genannten gleichnamigen Werkes unſeres deutſchen Philoſophen zu betrachten. Aber leider! Die Gedanken des Verfaſſers ſind oft nicht ganz richtig verſtanden, was bei Prof. *Abe* auch der Fall war, und bei *Ohmuro* wiederum bemerkt wird. *Ohmuros* Abhandlung iſt eine Kritik des Werkes: „Auf dem Kampffelde der Logik."

Dies iſt alſo alles, was, ſoviel ich weiß, von der akatholiſchen Seite überhaupt geſchehen iſt.

8. Wie ſchon geſagt, hat die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Denkrichtung in Japan noch keine Geſchichte im eigentlichen Sinne. Sie muß aber einmal geſchrieben werden, und das Material dazu muß meines Erachtens an erſter Stelle von den katholiſchen Forſchern geliefert werden; denn wie alle, nicht bloß die Katholiken, ſondern auch alle Andersgläubigen einſtimmig zugeben, ſind die Katholiken für die Erforſchung dieſer Philoſophie viel geeigneter als alle anderen.

In dieſem Sinne wünſche ich den gelehrten Profeſſoren an der katholiſchen Hochſchule zu Tokyo, daß ſie, dem glänzenden Beiſpiel ihrer Mitbrüder zu Valkenburg Folge leiſtend, eine philoſophiſche Zeitſchrift, die mindeſtens einige Male jährlich erſcheint, herausgeben. Ich bin der Meinung, daß dieſe Anſtalt ſich unbedingt als das Zentrum dieſer geiſtigen Arbeit in Japan betätigen muß, und ich bin feſt davon überzeugt, daß die Gelehrten an der Anſtalt auch der gleichen Meinung ſind.

ZUM AUGENBLICKLICHEN STAND DES KAUSALPROBLEMS

Von Hochſchulprofeſſor Dr. Ludwig Faulhaber,
Bamberg

Für das philoſophiſche Denken iſt es eine manchmal mit großen Schwierigkeiten verbundene, aber nichtsdeſtoweniger ſelbſtverſtändliche und ſtrenge Pflicht, auf als unhaltbar erkannte Gedankengänge zu verzichten ſelbſt dann, wenn es im Augenblick für den dadurch entſtehenden Ausfall nicht über einen Erſatz verfügen ſollte. Bei der Behandlung des Kauſalproblems ſcheint die Erinnerung an dieſe Pflicht gerechtfertigt, denn jedem, der die Literatur über den unter dieſem Titel zuſammengefaßten Fragenkomplex kennt, wird es nicht als etwas Beſonderes erſcheinen, wenn man von einer momentanen Kriſe, um nicht zu ſagen, von der Verzweiflung in Sachen der Erkenntnis des Kauſalprinzips ſpricht. Es muß in dieſer Kriſe als wenn auch vielleicht nur einleitende Aufgabe empfunden werden, alle ungangbaren Wege nach Möglichkeit definitiv auszuſchalten, um dadurch alle Kräfte für das Auffinden und die Geſtaltung eines gangbaren Weges frei zu machen. Beſonders vier Verſuche werden zur Löſung des Problems vorgeſchlagen. Entweder verſucht man die Darlegung der mittelbaren Evidenz und damit des — im weiteren Sinne des Wortes — analytiſchen Charakters des Satzes, der zu jedem Entſtehen eine Urſache verlangt oder man ſieht in dieſem Satz eine unbewieſene Vorausſetzung, deren Annahme man als berechtigt bezeichnet, oder man hält endlich den induktiven Beweis dieſes Satzes für möglich und hinreichend zur Begründung ſeiner Allgemeingültigkeit, oder man betrachtet das Kauſalgeſetz als Ergebnis der Reflexionen über Fälle der Kauſalrelation.

DIE UNMÖGLICHKEIT DES DEDUKTIVEN BEWEISES FÜR DAS KAUSALPRINZIP

An die Stelle der heute faſt allgemein aufgegebenen Auffaſſung von der unmittelbaren Evidenz des Kauſalſatzes[1] iſt heute zumeiſt der Verſuch getreten, das Kauſalprinzip aus einem der oberſten, unmittelbar evidenten Prinzipien zu deduzieren. Die Argumente, die beſonders von D. Hume gegen den analytiſchen Charakter des Kauſalverhältniſſes wie des Kauſal-

[1] Vgl. Janſen, Die Geltung des Kauſalgeſetzes. Stimmen der Zeit 58 (115), S. 414 ff.

ſatzes vorgebracht wurden, haben ſich in dieſer Linie durchgeſetzt: Die Begriffe des Entſtehens und des Verurſachtſeins laſſen ſich voneinander trennen, wenn nicht die Allgemeingültigkeit des Kauſalprinzips vorausgeſetzt wird. Es entſteht nun aber die weitere Frage, ob nicht durch dieſe Gedankengänge auch die Möglichkeit einer Deduktion des Kauſalgeſetzes getroffen und von vornherein ausgeſchaltet wird, ſo daß deren Unmöglichkeit ſich poſitiv dartun läßt und die Unterſuchung der einzelnen diesbezüglichen Verſuche ſich erübrigt. Und dieſe Frage iſt meines Erachtens zu bejahen.

Als oberſte Prinzipien von unmittelbarer Evidenz ſind gewöhnlich benannt der Satz von der Identität, der Satz vom Widerſpruch, der Satz vom ausgeſchloſſenen Mittleren und zumeiſt auch der Satz vom zureichenden Seinsgrunde. Wenn man abſieht vom Satz vom ausgeſchloſſenen Mittleren, der allgemein nur als eine beſondere Form des Satzes vom Widerſpruch anerkannt iſt, ſo wurden alle dieſe Prinzipien als Ausgangspunkte von Verſuchen der Deduktion des Kauſalprinzips ins Auge gefaßt. Es liegt auf der Hand, daß damit zwiſchen dem Kauſalprinzip und dem jeweils verwendeten oberſten Prinzip das Verhältnis von Folge und Grund und damit das totaler oder partialer Identität mit dem entſprechenden oberſten Prinzip ausgeſprochen iſt.

Inwieweit können nun dieſe Prinzipien ſelbſt Anſpruch auf unmittelbare Evidenz erheben, welches ſind ihre gegenſeitigen Beziehungen und welches iſt insbeſondere ihre Beziehung zum Kauſalprinzip? Beſteht mit der Antwort auf die letzte Frage die Möglichkeit der Ableitung des Kauſalgeſetzes aus einem dieſer Prinzipien?

Vor allem erſcheint die Annahme berechtigt, daß der unmittelbaren Evidenz nur ein Sachverhalt zugänglich iſt, der unſerer inneren Erkenntnis in ſeinem Selbſt und nicht durch ein Erkenntnisbild gegeben wird. Als ſolcher Sachverhalt muß die Identität jedes Bewußtſeinsvorganges und jedes Bewußtſeinsinhaltes mit ſich ſelbſt bezeichnet werden, und zwar nicht die faktiſche, ſondern die notwendige Identität. Es iſt m. a. W. der Inhalt der allererſten unmittelbaren Erfahrung nicht in einem nur affirmativen, ſondern in einem modalen Urteile ausgeſprochen: Jedes Sein iſt notwendig identiſch mit ſich ſelbſt. Derſelbe Sachverhalt kann natürlich auch in negativer Form ausgedrückt werden: Jedes Sein kann nicht gleichzeitig nicht es ſelbſt ſein. — Ein Sein kann in derſelben Hinſicht nicht zugleich nicht ſein.

Mit Recht hat C. Nink S. J. nachdrücklich betont, daß in jeder Erfah-

rung die Unmöglichkeit der Nichtexiſtenz im gleichen Sinne bei jedem erfahrenen Sein miterkannt iſt, denn im anderen Falle wäre ein abſoluter Wert, wenigſtens des kontingenten Seins, ausgeſchloſſen[2]. Man kann dieſe erſte Erkenntnis, der man die unmittelbare Evidenz in ihrem berechtigten Sinne nicht wird abſprechen können, als eine Kombination des Satzes von der Identität im Sinne des modalen Urteils, das die Notwendigkeit der ausgeſprochenen Beziehung betont, mit dem Satze vom Widerſpruch bezeichnen. Dabei iſt zu betonen, daß die erſte Erkenntnis die der Notwendigkeit der Identität jedes Seins mit ſich ſelbſt iſt, denn nur ein poſitiver Sachverhalt kann unſerer Erfahrung in ſeinem Selbſt gegeben ſein. Die neuſcholaſtiſche Terminologie hat die Kombination dieſer beiden Grundgeſetze in die Form gefaßt: „ens necessario est ens" oder „ens, in quantum est ens, non potest esse non ens".

Die Schwierigkeit beginnt erſt bei dem Satze vom zureichenden Grund, der mit beſonderer Vorliebe als Ausgangspunkt zur Ableitung des Kauſalgeſetzes benutzt wird, da man keine Schwierigkeit darin ſieht, das Kauſalgeſetz als beſonderen Fall dieſes Prinzips anzuſehen. Sehr oft beruhen allerdings dieſe Ableitungsverſuche auf der nicht deutlich genug durchgeführten Unterſcheidung des logiſchen Grund-Folge-Verhältniſſes und des Verhältniſſes zwiſchen Sein und Seinsgrund. Das Geſetz vom zureichenden Grunde in der logiſchen Ordnung unterſcheidet ſich ſachlich nicht von dem Satze der Identität, denn jede logiſche Folge iſt im deduktiven Schluß als ein Teil aus ihrem logiſchen Grunde herausgeſtellt, alſo wenigſtens identiſch mit einem — sit venia verbo — Teile ihres Grundes: ſie iſt im Grund enthalten. Dagegen iſt vom Geſetz des zureichenden Grundes im Sinne eines ontologiſchen Satzes offenbar das gleiche Verhältnis nicht gegeben: dieſer Satz begegnet vielmehr bei ſeinem Aufweis den gleichen Schwierigkeiten wie das Kauſalgeſetz ſelbſt. Wenn er etwas anderes meinen will als das Urteil: „Jedes Sein muß ein Etwas ſein, eine Weſenheit haben," dann iſt er weder unmittelbar evident noch logiſch analytiſch, denn gerade das ſteht ja in Frage, ob zum Entſtehen eines Seienden etwas anderes notwendig iſt als es ſelbſt. Entweder ſagt das Geſetz vom Seinsgrunde nicht mehr als der Satz von der Identität und dem Widerſpruch, dann wird ſich die Ableitung des Kauſalgeſetzes aus ihm nicht führen laſſen,

[2] Caſpar Nink, De principiis contradictionis, rationis sufficientis, causalitatis eorumque inter se conexione; Desumpta ex ephemeridibus „Estudios Ecclesiasticos" Januario 1928, Madrid. Derſelbe, Die Weſenserkenntnis und ihre Bedeutung für Grundlagen der Philoſophie. Scholaſtik III (1928), S. 65 ff.

oder er ſagt mehr, dann wird er den Anſpruch auf unmittelbare Evidenz verlieren genau wie das Kauſalgeſetz ſelbſt. Dabei iſt die Frage abſichtlich offen gelaſſen, ob das Kauſalgeſetz ſich überhaupt aus dieſem Satze ableiten läßt, wenn er ſelbſt feſtſteht.

Aus dieſer Darlegung dürfte ſich nun zugleich ergeben, daß die Kombination des Satzes von der Identität und dem Widerſpruch nicht als der logiſche Grund des Kauſalgeſetzes in Frage kommen kann in dem Sinne, daß daraus das Prinzip auf dem Wege der Deduktion hergeleitet werden könnte: das wäre nur der Fall, wenn die Trennung der Begriffe des Entſtehens und des Verurſachtſeins widerſpruchsvoll wäre ohne Vorausſetzung des Kauſalgeſetzes, wenn dieſes Geſetz m. a. W. in ſeiner Affirmation gleichbedeutend oder weniger ſagend wäre als der Satz von der Identität und in ſeiner Negation gleichbedeutend mit dem Satze vom Widerſpruch. Das Geſetz der Deduktion iſt nun einmal die Identität: die logiſche Folge iſt ganz oder teilweiſe identiſch mit dem logiſchen Grunde. Iſt dieſes Verhältnis verneint, dann iſt keine Rede von einer auf dem Wege der Deduktion möglichen Folgerung. Der Schlußſatz des Syllogismus behauptet nie mehr als der Oberſatz, ſondern weniger und das Wenigere deutlicher. Der Satz von dem Seinsgrunde teilt, wenn er deutlich von dem logiſchen Grund-Folge-Geſetz geſchieden wird, dieſes Geſchick. Es dürfte deshalb als unmöglich erſcheinen, die mittelbare Evidenz des Kauſalprinzips durch deſſen Deduktion aus den oberſten unmittelbar evidenten Prinzipien darzutun.

Vom logiſchen Standpunkt aus könnte noch daran gedacht werden, das Kauſalprinzip oder den Satz von der Notwendigkeit des Seinsgrundes als Vorbedingung der Erkenntnis der oberſten Prinzipien zu erweiſen, ſo daß ſeine Wahrheit mit der Wirklichkeit dieſer Erkenntnis und damit der Erkenntnis überhaupt gegeben wäre und man von einer Implikation des Kauſalgeſetzes durch die Erkenntnis der erſten Prinzipien ſprechen könnte. Allein einmal iſt eine ſolche Implikation nicht gegeben mit dem Erkennen ſchlechthin, es ſei denn, das Geſetz wäre ſchon vorausgeſetzt und forderte zum Beginn des Erkenntnisaktes nicht nur ein den Bewußtſeinsinhalt ſehendes und habendes, ſondern darüber hinaus ein ihn ſetzendes Subjekt. Die Implikation iſt vielmehr nur gegeben, wenn das Begreifen des Gewordenen als implizierender Faktor angenommen iſt, was wiederum der Vorausſetzung des Satzes vom zureichenden Seinsgrunde und desjenigen von der Allgemeinheit der Wirkurſache gleichkommt. Und ſelbſt unter dieſer

Vorausſetzung würde, weil die Folge in der reinen Logik weniger ſagt als der Grund und nicht die Wahrheit der oberſten logiſchen Prinzipien, ſondern deren Erkenntnis der implizierende Faktor wäre, nur die Notwendigkeit einer Urſache für das Erkennen gefolgert werden.

Obwohl durch dieſe Darlegung die Gangbarkeit der Deduktion zur Begründung des Kauſalprinzips ausgeſchloſſen erſcheint, ſei der m. E. beachtenswerteſte Verſuch einer ſolchen Deduktion einzeln behandelt, der von Sladeczek [3] unternommen wurde. Sladeczek geht aus von dem beſonders auch von Nink betonten Sachverhalt, daß mit der abſolut ſicheren Erkenntnis einer unmittelbar gegebenen Erfahrungstatſache die tatſächliche Unvereinbarkeit des Seins dieſer Erfahrungstatſache mit dem Nichtſein gegeben iſt, da im Gegenfalle die Möglichkeit des unmittelbaren Erfaßtwerdens eines Gegenſtandes mit der Möglichkeit des Nichtſeins des betreffenden Gegenſtandes zuſammen beſtünde. Damit aber auch die kategoriſche Unvereinbarkeit, denn ſonſt könnte unter irgend einer Bedingung das Wirklichſein gleichzeitig nicht ſein und damit wäre auch die tatſächliche Unvereinbarkeit aufgehoben. Dieſe Erkenntnis iſt ſchließlich auch tranſzendent, da ein mögliches Drittes zwiſchen Sein und Nichtſein gleichfalls die Erkenntnis der bloßen Tatſächlichkeiten unmöglich machen würde, ſo daß im Erfaſſen jeder Erfahrungstatſache die Tranſzendenz des Gegenſatzes Sein—Nichtſein implicite miterfaßt iſt. Damit beſagt das Widerſpruchsprinzip die tatſächliche, unbedingte und tranſzendente Unvereinbarkeit der materiell und formell kontradiktoriſchen Gegenſätze für das ganze Reich des Seins. Im Widerſpruchsgeſetz iſt aber nach S. noch der weitere Gedanke mitgeſetzt, daß jedes Sein zurückgeht auf ein durch ſich Seiendes, weil das materiell ſeinem Kontradiktorium Entgegengeſetzte aus ſich dem Kontradiktorium gegenüber indifferent iſt, m. a. W. der Sachverhalt nur im formellen kontradiktoriſchen Gegenſatz das Kontradiktorium weſenhaft und durch ſich ſelbſt ausſchließt, im materiellen dagegen nur in ſich, nicht aber durch ſich. Und daraus folgert S. den Satz vom zureichenden Grunde, der dasjenige iſt, was durch ſich unter irgend einer Rückſicht mit dem Nichtſein unvereinbar iſt und wodurch etwas in dieſer Weiſe beſtimmt iſt.

---

[3] F. M. Sladeczek, S. J., Das Widerſpruchsprinzip und der Satz vom zureichenden Grunde, Scholaſtik II (1927), S. 1 ff. — Vgl. auch F. M. Sladeczek, Die erkenntniskritiſchen Grundlagen des kosmologiſchen Gottesbeweiſes. Stimmen der Zeit 99 (1920), S. 259 ff.

Es ist von Sawicki[4] bereits darauf hingewiesen worden, daß es unbewiesen erscheint, daß in der Ordnung des Seins jeder materielle kontradiktorische Gegensatz in einem formellen begründet sein muß; er muß das dann, wenn der Satz vom zureichenden Grunde als ein Saz der ontologischen Ordnung erwiesen ist. Es genügt m. a. W., wenn ich recht sehe, der einfache Sachverhalt des kontradiktorischen Gegensatzes dem Widerspruchsprinzip: das in sich, wenn auch nicht durch sich Seiende ist unvereinbar mit dem Nichtsein. Zu der Frage, wodurch es das sei, gibt das bloße Widerspruchsprinzip weder Anlaß noch gibt es darauf die Antwort, genau wie der Satz von der Identität sagt, daß ein Sein notwendig es selbst ist, ohne zu sagen, wodurch es das sei.

DER SATZ VOM ZUREICHENDEN SEINSGRUNDE ALS „AXIOM" ODER „POSTULAT"

Die Unzulänglichkeit der verschiedenen Versuche, das Kausalprinzip als analytischen Satz darzulegen oder wenigstens auf deduktivem Wege aus den unmittelbar evidenten Prinzipien herzuleiten, hat vielfach dazu geführt, den Satz von der Notwendigkeit des Seinsgrundes, mit dem man das Kausalgesetz als mitgegeben betrachtet, als Axiom oder Postulat anzusehen und ihn damit der rationalen Erkenntnis zu entziehen, um ihn von dieser als Grundlage und Voraussetzung verwenden zu lassen.

Ausgehend von der Mathematik gelangte Isenkrahe zur Ablehnung der verschiedenen Versuche, die von den Apologeten zur Begründung des Kausalgesetzes als der Grundlage der wissenschaftlichen Erkenntnis des Daseins Gottes unternommen wurden und bezeichnete das Prinzip als Axiom, von dessen Annahme er die Möglichkeit des Gottesbeweises abhängig machte, ohne sich um eine weitere Begründung des Gesetzes oder der Berechtigung seiner unbewiesenen Annahme zu mühen[5]. In Weiterführung dieser Gedankengänge hat besonders Sawicki den Satz vom zureichenden Grunde als eine berechtigte Voraussetzung aller Erkenntnis angesehen und das Vertrauen zu diesem Satz und damit an die Herrschaft der Vernunft als ein Postulat, als eine Forderung und notwendige Voraussetzung der Wissenschaft, ja des menschlichen Denkens überhaupt bezeichnet[6].

[4] F. Sawicki, Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 41 (1928), S. 432 ff., hier S. 444 ff.

[5] Caspar Isenkrahe, Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises. Kempten und München 1915, S. 99.

[6] F. Sawicki, Die Gottesbeweise. Paderborn 1926, S. 24 ff. — Derselbe, Das Irrationale

Es wird für den Versuch Sawickis alles darauf ankommen, ob das Vertrauen an die Herrschaft der Vernunft im Dasein in einem Umfange, unter den auch der Satz vom zureichenden Seinsgrund fällt, als eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit erwiesen werden kann. Dieser Beweis erscheint durch die Ausführungen Sawickis nicht geliefert und allem Anscheine nach ist er sich dieser Schwäche selbst bewußt, denn er bezeichnet das Dasein ohne Seinsgrund nicht als widerspruchsvoll, sondern als ganz unbegreiflich und unfaßlich, „es wäre der Ausdruck einer völlig mangelnden Vernunft im Dasein[7]". Ließe sich wenigstens das beweisen! Aber ein solcher Beweis ist jedenfalls nicht erbracht durch den Hinweis, daß die Erfahrung nicht widerspricht und in weitem Umfange eine wertvolle Bestätigung gibt, denn daß sich die Ursache — sie ist in diesem Falle der Daseinsgrund — aufweisen läßt, wo der Ursprung einer Sache erkennbar ist, ist eine Selbstverständlichkeit. Darum sagt auch Sawicki selbst, daß, rein wissenschaftlich gesehen, eine Begründung des von ihm geforderten Vertrauens in einer jeden Zweifel ausschließenden Weise überhaupt unmöglich ist[8].

Zur erkenntniskritischen Wertung des Begründungsversuches von Sawicki ist mit Joh. Hessen[9] darauf hinzuweisen, daß das Gesetz vom zureichenden Grunde als Seinsgesetz und auch das Kausalgesetz als eine Voraussetzung des Begreifens des Entstehens und Werdens, nicht aber jeder Erkenntnis schlechthin bezeichnet werden muß. Es ist wahr, daß ich ein Entstehen ohne Ursache nicht begreifen kann. Ob ich das aber können muß, ist eine andere Frage. Nur wenn ich das Unbegreifliche, und zwar nicht mit Beziehung auf die Vernunft schlechthin, sondern auf die menschliche Vernunft als eine Unmöglichkeit erweise und voraussetze und überdies den weiteren Satz zu erhärten vermag, daß es keine Erkenntnis gibt ohne die Erkenntnis des Ursprungs des Erkenntnisgegenstandes, kann ich das Gesetz vom zureichenden Seinsgrunde als eine Voraussetzung des menschlichen Erkennens mit Berechtigung bezeichnen. Vielleicht existiert nichts absolut Unbegreifliches, ohne daß damit gesagt ist, daß nichts für den Menschen Unbegreifliches existiert. Ist nicht die Existenz von für den Menschen Unbegreiflichem sogar Gewißheit?

in den Grundlagen der Erkenntnis. Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 41 (1928), S. 432 ff.

[7] Sawicki, Gottesbeweise, S. 34 ff.

[8] a. a. O. Seite 35.

[9] J. Hessen, Das Kausalprinzip. Augsburg 1928, S. 158 ff.

Eine Verbeſſerung der Gedankengänge Sawickis erblickt A. Schneider[10] in der Beſchränkung der Bezeichnung „Geſetz des Grundes" auf das logiſche Geſetz des Grundes und der Ableitung der zwei parallelen Formeln des Kauſalgeſetzes, der genetiſchen, die alles Geſchehen, und der ontiſchen, die alles (nicht notwendige) Sein auf eine Urſache zurückführt, aus dieſem Geſetz, wobei die Realgeltung des Kauſalgeſetzes wiederum aus der Harmonie der logiſchen und ontologiſchen Ordnung als einer notwendigen Grundannahme erwieſen werden ſoll[11].

Das Kauſalgeſetz in ſeinen beiden Formen betrachtet Schneider als „durch das logiſche Geſetz des Grundes gefordert" und bezeichnet darum „das Kauſalgeſetz als das objektive Korrelat des Satzes vom Grunde[12]". Mit welchem Rechte er das nach ſeinen Ausführungen kann, iſt mir unerfindlich geblieben, denn wenn das Denken für die Behauptung einen Grund verlangt, dann liegt dieſer Grund doch allerhöchſtens in der Erkenntnis der Tatſächlichkeit des behaupteten Sachverhaltes und dementſprechend bei der Behauptung des Geſchehens oder des (nicht notwendigen) Seins in der Erkenntnis der Wirklichkeit des Geſchehens oder des (nicht notwendigen) Seins. Eine weitere Folgerung aus dem logiſchen Geſetz des Grundes vermag ich mit dem beſten Willen nicht einzuſehen. Der von Schneider ſelbſt angeführte Gedankengang von A. Pfänder ſcheint mir ein Hinweis darauf zu ſein, daß der Grund, von dem im Geſetz die Rede iſt, gleichbedeutend iſt mit dem Verhalten des Objektes, damit aber auch als erſchöpft bezeichnet werden muß. Als Fundament des Kauſalgeſetzes vermögen die Ausführungen des Verfaſſers den Satz vom Grunde jedenfalls nicht zu erweiſen. Ebenſo dürfte, wenn ich von dem Ungenügen dieſer Ableitung abſehe, der Gedanke, den Schneider für die Realgeltung des Kauſalgeſetzes anführt, nämlich die Notwendigkeit der Harmonie zwiſchen logiſcher und ontologiſcher Ordnung zur Ermöglichung des Denkens und Erkennens, nur dann ſtichhaltig ſein, wenn die Möglichkeit der vollſtändigen Erkenntnis und damit der Ausſchluß des Unbegreiflichen als unbedingte erkenntnistheoretiſche Notwendigkeit erwieſen werden könnte, ſo daß nicht nur das Widerſpruchsvolle, ſondern auch das für den Menſchen Unbegreifliche als unmöglich zu gelten hätte.

[10] A. Schneider, Kauſalgeſetz und Gotteserkenntnis, Probleme der Gotteserkenntnis (Veröffentlichungen des katholiſchen Inſtituts für Philoſophie Albertus-Magnus-Akademie zu Köln II, 3). Münſter in Weſtfalen 1928, S. 56 ff.

[11] a. a. O. S. 77 f.

[12] a. a. O. S. 77.

Auch Joh. Heſſen[13] bezeichnet das Kauſalgeſetz unter dem Geſichtspunkt ſeiner Realgeltung als Poſtulat, das ſachlich mit dem Poſtulat der Begreiflichkeit alles Seins zuſammenfällt. Daß aber alles Sein begreiflich ſein muß, läßt ſich nach Heſſen ſelbſt nicht mehr beweiſen. Nur wenn die Erkenntnis der realen Dinge gewollt und bejaht wird, wird nach Heſſen auch das Kauſalprinzip bejaht. Dieſer Gedanke iſt ſelbſtverſtändlich nur dann möglich, wenn die Begründung des erkenntnistheoretiſchen Realismus nicht ſelbſt wieder auf dem Kauſalprinzip beruht. Bekanntlich verſucht Heſſen die Realität der Außenwelt in ſeinem volitiven Realismus auf anderem Wege zu zeigen, wenngleich er das Kauſalprinzip als unentbehrlich bezeichnet für die rationale Rechtfertigung der auf unmittelbarem Erleben beruhenden Überzeugung[14].

Die Behandlung aber des Kauſalſatzes als eines Poſtulates beſagt nach Heſſen in Wirklichkeit eine Umdeutung, denn „nicht die Unmöglichkeit, ſondern nur die Unbegreiflichkeit des nichtkauſalen Geſchehens wird vom Kauſalprinzip behauptet, wenn dieſes als Poſtulat aufgefaßt wird[15]“. Es iſt nach Heſſens Anſicht die Stärke dieſer Poſition, daß mit dem ſo aufgefaßten Kauſalprinzip die Möglichkeit des freien Willens ohne jede Schwierigkeit zuſammengeht[16]. Zugleich iſt aber klar, daß dieſes Kauſalgeſetz wie auch der ihm verwandte und naheſtehende Satz vom zureichenden Seinsgrund als Grundlage eines Gottesbeweiſes ſelbſt dann abgelehnt werden muß, wenn Gott zunächſt nur unter dem Geſichtspunkte des Weltgrundes angeſehen wird und die Annahme des zeitlichen Anfangs der Welt und deren Kontingenz ſicher ſteht[17].

Zur erkenntnistheoretiſchen Bewertung aller Gedankengänge, die das Kauſalgeſetz oder aber auch den Satz vom zureichenden Grunde als deſſen Ableitungsquelle als unbewieſene Vorausſetzungen oder Poſtulate charakteriſieren, muß zuſammenfaſſend mit Geyſer[18] betont werden, daß die Einreihung eines Satzes unter die unbewieſenen Vorausſetzungen wie auch die unmittelbare oder mittelbare Ableitung aus ſolchen Vorausſetzungen gleichbedeutend iſt mit dem Verzicht auf die ſtrenge Gewißheit und All-

[13] J. Heſſen, Kauſalprinzip, S. 228 ff.
[14] a. a. O. S. 265 ff., beſ. S. 272 f. — Vgl. auch J. Heſſen, Erkenntnistheorie. Berlin und Bonn 1926, S. 90 ff.
[15] Kauſalprinzip S. 264.
[16] a. a. O. S. 265.
[17] a. a. O. S. 273.
[18] J. Geyſer, Auf dem Kampffelde der Logik. Freiburg 1926, S. 163.

gemeingültigkeit aller auf dieſem Satze fußenden metaphyſiſchen Erkenntniſſe. Es iſt in dieſer Linie bezeichnend, daß in der Geſchichte der Philoſophie die Erörterungen über die Natur des Axioms und des Poſtulates faſt immer von der Mathematik her unternommen wurden, alſo einer Formalwiſſenſchaft angehören. In der Philoſophie wird ſich auf eine rational nicht erfaßte und unbewieſen hingenommene nicht evidente Vorausſetzung niemals anderes aufbauen laſſen als eine Hypotheſe, mag die Annahme dieſer Vorausſetzung und damit auch der entſprechenden Hypotheſe noch ſo ſehr vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt erſcheinen.

Aus dem Syſtem einer auf abſolute Gewißheit Anſpruch erhebenden Metaphyſik müſſen ſo fundierte Erkenntniſſe jedenfalls ausſcheiden und es muß deutlich geſagt werden, daß der Satz vom zureichenden Grunde als Seinsgeſetz und damit das aus ihm abgeleitete Kauſalprinzip, wenn ſie unter die unbewieſenen und unbeweisbaren Vorausſetzungen eingereiht werden, das Syſtem der philoſophiſchen Erkenntnis der erſten Urſache ſo wenig zu tragen vermögen, daß ſie dasſelbe vielmehr ſeines thetiſchen Charakters entkleiden. Mit Recht ſind darum dieſe Verſuche als ein Rückzug der katholiſchen „Natürlichen Theologie" bezeichnet worden[19].

DIE INDUKTION ALS ERKENNTNISQUELLE DES KAUSALPRINZIPS

Es iſt ein unzweifelhaftes und großes Verdienſt Engerts[20], in der Behandlung und der Kritik der Ausführungen Sawickis zu den Gottesbeweiſen die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit der Erfahrung für die Erkenntnis aller im Sein vom Menſchen unabhängigen Gegenſtände deutlich angemerkt zu haben. Freilich halte ich es für notwendig, an die Stelle der Einbeziehung auch der nichtſinnfälligen Erfahrung deren Priorität vor der ſinnfälligen zu ſetzen, denn die Sinneserfahrung ſteht ſchon unter der Herrſchaft des Kauſalgeſetzes und kann daher nicht die Fußpunkte zu deſſen Begründung liefern. Des weiteren erſcheint es mir unrichtig, den Ausgang zu einer Erkenntnis von der Erfahrung ohne weiteres faktiſch mit der Induktion zuſammenzubringen; nur wenn man das annimmt, iſt der ſynthetiſche Charakter des Kauſalgeſetzes gleichbedeutend mit dem Einmünden des Problems in das allgemeine Induktionsproblem und leitet

[19] R. Winkler, in der Beſprechung des oben angeführten Artikels von A. Schneider. Theologiſche Literaturzeitung 54 (1929), Sp. 40.

[20] J. Engert, Zur Kritik der Gottesbeweiſe. Bonner Zeitſchrift für Theologie und Seelſorge IV (1927), 1 ff.

zu der aktuellen Frage nach der Möglichkeit einer „induktiven Metaphyſik [21]“. Aus dem mit dieſem Namen angedeuteten Fragenkomplex iſt an dieſer Stelle nur ein Punkt zu behandeln: die Frage nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit der induktiven Begründung des Kauſalgeſetzes.

Zwei verſchiedene Gedankengänge ſind bei den Ausführungen Engerts zu unterſcheiden: die Ablehnung des Schlußverfahrens bei Sawicki und damit des in der Scholaſtik üblichen Schlußverfahrens, das er wegen der ihm anhaftenden Verſchmelzung von logiſchen Geſetzen mit Erfahrungen für unrichtig hält, und der Verſuch, den Satz vom zureichenden Grunde und damit das Kauſalgeſetz im Sinne eines allgemeingültigen Geſetzes aus der Erfahrung durch Induktion abzuleiten.

Was den erſten Gedanken betrifft, ſo betont Engert mit Recht, daß aus der Vernunftnotwendigkeit noch nicht die Seinsnotwendigkeit folgen muß [22], wenn dieſer Paſſus vom Sein im Sinne des Daſeins verſtanden wird; man wird eben niemals unter den inhaltlichen Merkmalen eines Seins die Exiſtenz anzutreffen vermögen, es handle ſich denn um das ens a se. Iſt aber einmal die Exiſtenz einer Sache, ſelbſtverſtändlich durch die Erfahrung oder einen von ihr ausgehenden Schluß, erkannt, dann wird für das Exiſtierende die Vernunftnotwendigkeit maßgebend ſein müſſen, denn die Leugnung des Vernunftnotwendigen bedeutet ſachlich den Widerſpruch. Nur wenn man die Ausdehnung auch des logiſchen Geſetzes vom Widerſpruch auf die ontologiſche Sphäre, für die er natürlich anders gefaßt wird, ablehnen wollte und damit das innerlich Unmögliche als möglich in der Ordnung des Seins bezeichnen würde, könnte man das leugnen. In einem beſtimmten Sinne baut freilich die Vernunftnotwendigkeit ſelbſt auf der Erfahrung auf, inſofern nämlich die Erkenntnis derſelben an eine Erfahrung anknüpft, aber die Ableitung der Erkenntnis einer Wahrheit iſt nicht der innere Grund der Wahrheit ſelber. Es dürfte daher vielleicht genauer ſein, den Schluß aus der Denknotwendigkeit auf das Sein im Sinne des Daſeins als unmöglich, dagegen Schlüſſe über das Daſeiende als möglich zu bezeichnen. Es wären demnach die Vernunftnotwendigkeiten als bedingte Erkenntniſſe über die Wirklichkeit anzuſprechen: man kann aus ihnen allein nicht auf die Wirklichkeit ſelbſt, wohl aber auf das Wirkliche ſchließen, ſobald deſſen Wirklichkeit feſtſteht. Darum erſcheint die Forderung,

[21] a. a. O. S. 5.
[22] a. a. O. S. 13.

daß jeder Schluß um gültig zu ſein, gleichartig gebaut ſein muß[23], nur inſofern berechtigt, als ſie betont, daß die beiden Prämiſſen für die gleiche Ordnung gelten müſſen, ohne daß damit eine weitere Ausdehnung der einen Prämiſſe ſich verbietet.

Zur anderen Frage betont Engert, daß der Satz, der zu jedem Entſtehen eine Urſache verlangt, weder pſychologiſch noch auch in ſeiner Geltung am Satze vom zureichenden Grunde hängt, vielmehr uns aufgedrängt wird von der Erfahrung, ohne daß ein denkbarer Grund vorhanden ſei, dieſe Erfahrung auf die Welt in ihrem ganzen Seinsumfang anzuwenden[24]. Der Satz vom zureichenden Grunde oder der intelligible Aufbau der Welt wird allerdings als Vorausſetzung dafür bezeichnet, daß wir den Zuſammenhang von Urſache und Wirkung überhaupt erkennen.

Es iſt oft betont worden, daß ein ſo begründeter Kauſalſatz niemals Anſpruch machen kann auf ſtrenge Allgemeingültigkeit. Engert hat es zwar als ein von der Mathematik übernommenes Vorurteil bei Kant und dem geſamten Rationalismus bezeichnet, wollte man annehmen, daß aus Erfahrungsſätzen keine Sätze von allgemeingültigem Charakter fließen, aber ſeine weitere Feſtſtellung, daß wir eben über Seiendes nie zu einer anderen Allgemeinheit kommen können als es die aus der Erfahrung abgeleitete iſt, ſcheint ſelbſt die Allgemeingültigkeit einſchränken zu wollen[25]. Leider iſt der von ihm angemerkte weſentliche Unterſchied zwiſchen der Induktion in der Naturwiſſenſchaft und in der Metaphyſik[26] bis nun nicht klargelegt worden. Es erſcheint aber die Gefahr, die Engert in der Anpaſſung des philoſophiſchen Denkens an die Mathematik ſieht und die zweifelsohne beſteht, wenn die Axiome und Poſtulate ohne weiteres als Seinsgeſetze verwendet werden, in neuer Auflage gegeben, wollte man ſich in der Methode nunmehr zu enge an die Naturwiſſenſchaft anſchließen, die immer nur eine phyſiſche, nicht aber eine metaphyſiſche Gewißheit zu begründen vermag.

Schon oben wurde betont, daß der Satz vom zureichenden Grunde, wenn er als ſtreng allgemeingültiges und darum auch als Seinsgeſetz angenommen iſt, als Prämiſſe eines auch auf die Seinsordnung gehenden Schluſſes verwendet werden kann. Es iſt im gleichen Sinne, nicht nur als logiſcher Satz, die Grundlage oder, wenn man ſo ſagen will, der „Hebel"

[23] a. a. O. S. 16.
[24] a. a. O. S. 11 f.
[25] a. a. O. S. 16.
[26] a. a. O. S. 5.

der Erfahrungserkenntnis, der Induktion, und zwar nach dem Teile seines Inhaltes, in dem er mit dem Kausalprinzip zusammenfällt. Die Induktion ist doch wohl nur auf der Grundlage möglich, daß man die Regelmäßigkeit der Vorgänge als unmöglich bezeichnet ohne einen wirklichen Grund oder eine Ursache, die in der Natur der Antezedentien gesucht wird. Man mag also den Satz, der für jede Folge einen logischen Grund verlangt, als von rein logischer Natur bezeichnen, so daß er als Prämisse eines auf die Seinsordnung bezüglichen Schlusses keine Verwendung findet; den Satz vom zureichenden Seinsgrunde aber wird man, wenn er selbst einmal angenommen ist, als solchen verwenden dürfen, ohne sich damit des unberechtigten Überganges in eine andere Ordnung schuldig zu machen[27]. Es ist aber dieser Satz vom zureichenden Seinsgrunde oder — hier praktisch — das Kausalgesetz, was die Voraussetzung ist zwar nicht der gesamten, wohl aber der induktiven Erkenntnis. So wenig läßt sich die Metaphysik auf dem Wege der Induktion begründen, daß sie vielmehr von der Induktion vorausgesetzt ist.

Demnach erscheint die Folgerung Engerts, es müsse ein anderer Aufbau der Gottesbeweise auf Grund der Natur des Satzes vom zureichenden Grunde und des Kausalzusammenhangs versucht werden, nicht als Notwendigkeit, wenngleich die von ihm zur kritischen Prüfung vorgelegte neue Form des Kontingenzbeweises geeignet erscheint, starke Beachtung zu finden[28]. Nur daß der dortige Gedankengang die Verallgemeinerung über den Bereich der Erfahrung hinaus nicht ohne weiteres zu rechtfertigen vermag, da er von der erfahrungsmäßigen Abhängigkeit ausgeht, ohne zu bedenken, daß wir die Abhängigkeit der Welt vielleicht nur erkennen durch die Wirklichkeit ihrer Veränderungen und damit ihres Begonnenhabens, daß vielleicht die Relation ganz allgemein nur erkannt wird an den Relaten und nicht als Kategorie ohne weiteres ausgesagt werden kann von einem Relat, es sei denn die Notwendigkeit derselben im Sinne einer metaphysischen Notwendigkeit, nicht nur einer erfahrungsmäßigen bereits erwiesen.

DAS KAUSALGESETZ ALS ERGEBNIS DER REFLEXION ÜBER TATSÄCHLICHE FÄLLE DER KAUSALRELATION

Ein neuer Versuch, das Kausalgesetz im Sinne eines metaphysischen Gesetzes zu begründen, der die Unmöglichkeit der aprioriſchen Begründung

[27] a. a. O. S. 16.
[28] a. a. O. S. 18 f.

anerkennt, wie auch die Unzulänglichkeit des induktiven Beweises vermeidet, will das Kausalprinzip durch die Reflexion über wahrgenommene Fälle von Kausalität beweisen. Die Grundlinien dieses mit dem Namen von J. Geyser verknüpften und bereits viel besprochenen Gedankenganges dürfen an dieser Stelle vorausgesetzt werden [29]. Er geht aus von der Innenerfahrung, die uns nicht nur die Tatsache des Entstehens durch Ursachen gibt, sondern darüber hinaus erkennen läßt, daß das Dasein des Entstandenen, näherhin das Entstehen als solches, das Relationsfundament der Kausalbeziehung im Entstandenen bildet, so daß das Entstehen seinem Wesen nach von der Ursache getroffen wird. Damit gehört aber die Ursache als das Gegenrelat zu jedem Entstehen: wenn etwas verursacht ist, weil es entstanden ist, dann ist alles Entstandene verursacht.

Die Wichtigkeit der Frage wie die Eigenart des Beweisversuches erklären es, daß die Kritik sich ausgiebig mit der Sache befaßte. Wenn ich recht sehe, sind es in der Hauptsache drei Punkte, die immer und immer wieder als strittig erscheinen: einmal wird die Frage aufgeworfen, ob wir die Kausalrelation überhaupt unmittelbar zu erfahren vermögen; ferner wird die Berechtigung der Bezeichnung des Daseins als ausschließlichen Fundamentes der Kausalrelation im Entstandenen in Abrede gestellt und schließlich wird darauf hingewiesen, daß die Verallgemeinerung der Zuordnung der Ursache zum entstehenden Sein durch die Möglichkeit der Annahme verschiedener Arten des Entstehens sich verbietet.

Die Möglichkeit der unmittelbaren Erkenntnis der Kausalbeziehung durch die Wahrnehmung — womit in der Kritik des vorliegenden Beweisversuches nur die Innenwahrnehmung gemeint sein darf — wird bestritten von Joh. Hessen, der die Ansicht, daß uns die Kausalrelation in der Wahrnehmung unmittelbar gegeben sei, als nicht richtig bezeichnet [30] und sich auf seine eigenen Ausführungen darüber beruft, daß nicht die Kausalrelation als solche, sondern nur ein Bedingtsein des einen Vorgangs durch den anderen in der Wahrnehmung enthalten sei. Es ist gewiß mit Hessen

[29] J. Geyser, Erkenntnistheorie. Münster i. W. 1922, S. 251 ff. — Derselbe, Einige Hauptprobleme der Metaphysik. Freiburg 1923, S. 96 ff. — Vgl. Bernhard Franzelin, Die neueste Lehre Geysers über das Kausalprinzip. Philosophie und Grenzwissenschaften I, 3, Innsbruck 1924. — G. Kahl-Furthmann, Franzelins Kritik der neuesten Lehre Geysers über das Kausalitätsprinzip, Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 41 (1928), S. 155 ff. und die dazu gehörige Aussprache zwischen Franzelin und G. Kahl-Furthmann im philosophischen Sprechsaal des Philosophischen Jahrbuchs der Görresgesellschaft 42 (1929), S. 154 ff.

[30] Kausalprinzip S. 179.

zu betonen, daß unser Denken bei der Bildung des Kausalbegriffes sich nicht auf die äußere Erfahrung stützen kann und auch in der inneren Erfahrung nicht den Sachverhalt des Hervorgehens der Wirkung aus der Ursache erfaßt. Im ersteren müssen wir vielleicht sogar noch weiter gehen als Hessen und zugeben, daß eine erkenntnistheoretische Begründung der Erfassung der außerbewußtseinsmäßigen Einzelfälle von Kausalität noch nicht versucht ist. Und zum anderen ist die Unmöglichkeit der entsprechenden Erfahrung begründet in dem Fehlen des betreffenden Sachverhaltes, denn es handelt sich in der Kausalbeziehung gar nicht um das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache, sondern um die Setzung des Entstehenden durch die Ursache. Um aber diese Kausalbeziehung als Gegebenheit unserer unmittelbaren Erfahrung bezeichnen zu können, genügt es durchaus, daß unser Ich, wie das auch von Hessen betont wird, sich nicht nur als Inhaber, sondern auch als Urheber bestimmter Vorgänge erlebt und sich als tätige Kraft bei diesen Vorgängen weiß. Das Mehr, das die innere Erfahrung über die von der äußeren Erfahrung erfaßte zeitliche Aufeinanderfolge hinaus liefert, ist der Inhalt der Kausalrelation und nicht nur ein Stützpunkt für die Bildung des Kausalbegriffes [31].

In den beiden anderen Punkten ist die Kritik an dem Geyserschen Argumente im wesentlichen bestimmt durch die Ausführungen Franzelins, die von Joh. Hessen einigermaßen auf das rechte Maß zurückgeführt wurden und denen sich außerdem Sawicki und A. Schneider anschlossen.

Der hauptsächlichste Einwand, der, um das von vorneherein zu betonen, nicht als unbedingt unberechtigt bezeichnet werden kann, besteht in dem Gedanken, daß, wenn auch selbstverständlich die metaphysische Wesenheit als Relationsfundament für die Kausalität nicht in Frage kommt, doch das physische Sosein auf eine Ursache als solches bezeichnet werden könne. Dies ist nach Franzelin schon damit gegeben, daß im Falle der sachlichen Identität von physischem Sosein und Dasein die im Dasein fundierte Kausalbeziehung eo ipso auch im physischen Sosein des Entstandenen gründet, im Falle aber der sachlichen Verschiedenheit das physische Sosein als Realität eine Ursache verlangt und so auch Träger der Kausalbeziehung sein muß [32]. Damit lehnen Franzelin und Hessen [33] die Ansicht ab, nach der das Dasein des Entstandenen allein als Träger der Kausalrelation gilt.

[31] a. a. O. S. 17.
[32] Ebenda.
[33] a. a. O. S. 179 ff.

Es ist hier nicht der Ort, die Frage nach dem genauen Verhältnis von Sosein und Dasein zu erörtern, aber es ist doch anzumerken, daß zunächst wenigstens bei der Beurteilung des vorliegenden Gedankenganges die diesbezügliche Ansicht Geysers berücksichtigt werden muß, nach der ein realer Unterschied zwischen physischem Sosein und Dasein anzunehmen ist bei Leugnung einer realen Zusammensetzung der beiden zum Daseienden. Der reale Unterschied besteht in diesem Falle nicht zwischen zwei Realitäten, sondern dem Realen und seinem Realsein. Die Forderungen, die die Argumente für die Annahme eines weitergehenden realen Unterschiedes bilden, werden auch durch diese Auffassung erfüllt[34].

Auf dieser Grundlage wäre darauf hinzuweisen, daß die Kausalrelation wenn nicht im Dasein, so doch auch nach den Ausführungen der Kritik in dem Moment gründen muß, durch das das Sosein zum aktualen oder physischen Sosein wird. Für die Beschränkung auf das Dasein würde es allerdings auch hier noch sprechen, daß die Kausalrelation ihrem Inhalte nach als die gleiche erfaßt wird bei ihrem Vorkommen auch zwischen je verschiedenartigen Relaten, so daß die Erfahrung darauf hinzuweisen scheint, daß das Gleiche im Verschiedenen, das Dasein also, es ist, das für sie und für das sie maßgebend ist. Wenn aber zugegeben ist, daß entweder in der Existenz oder in dem Moment, durch welches ein Sosein zum aktualen Sosein wird, das Relationsfundament der Kausalität liegt oder dasjenige gefunden wird, was durch die Kausalität gesetzt wird, dann ist weiter zu prüfen, ob nicht dieses letztere gleichbedeutend ist mit der Existenz. Ist die Aktualität des Soseins etwas anderes als das Gesetztsein desselben in die physische Ordnung? Und ist die Existenz etwas anderes? Man wird stets unterscheiden können zwischen Sosein und Dasein wie zwischen Daseiendem und Dasein, aber doch nur so, daß man das Dasein als einen bestimmten Zustand, als ein bestimmtes Sichverhalten des Soseins bezeichnet, nämlich als das im Sein Unabhängigsein vom Bewußtsein, weil dieses das reale Dasein ausmacht.

Damit wäre die Erkenntnis gegeben, daß das Fundament der Kausalität auch nur in dem Moment liegen kann, wodurch dieses Sosein der physischen Ordnung angehört, m. a. W. im Dasein, durch welches das Sosein aktual ist. Nach dieser Auffassung über das Verhältnis von Sosein und Dasein kann darum die These vom Dasein als dem ausschließlichen Fundament der

[34] J. Geyser, Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur. Münster i. W. 1915, S. 46 ff., bes. S. 50 ff.

Kauſalrelation gegen den Einwand beſtehen, der auch das phyſiſche Soſein als Fundament der Kauſalrelation bezeichnet.

Eine weitere ernſte Schwierigkeit gegen das genannte Argument liegt in dem Gedanken, es ſeien möglicherweiſe verſchiedene Arten des Entſtehens, etwa gerade verurſachtes und unverurſachtes Entſtehen anzunehmen, ſo daß ſich die Verallgemeinerung der Zuordnung der Urſache zum Entſtehen verbietet. Am deutlichſten iſt dieſer Einwand, den Geyſer ſelbſt vorwegzunehmen beſtrebt war [35], von Sawicki formuliert worden, der darauf hinweiſt, daß der Ausdruck „Entſtehen als ſolches" von Geyſer in einem doppelten Sinne verwendet ſei, indem er einmal das Entſtehen bezeichne in der Gegenüberſtellung zum Entſtandenen, das anderemal das Entſtehen ſeinem Allgemeinbegriff nach im Gegenſatz zu ſeinen beſonderen Arten [36]. Hier entſteht aber m. E. die Frage, ob überhaupt ſinnvoll von verſchiedenen Arten des Entſtehens geſprochen werden darf oder ob der Begriff des Entſtehens nicht ſchon durch ſich dieſe Anſicht auszuſchließen vermag. Der Inhalt dieſes Begriffes beſagt in ſeiner genauen Analyſe das Daſein im Sinne des realen Daſeins nach dem Nichtdaſein. Er umfaßt alſo neben dem Daſein lediglich ein zeitliches Moment, wenn nicht durch die Vorausſetzung des Satzes vom zureichenden Seinsgrunde oder des Kauſalgeſetzes ein anderer Inhalt in ihn hineingelegt iſt. Die Möglichkeit der Annahme verſchiedener Arten des Entſtehens könnte ſomit nur in der Annahme verſchiedener Arten des realen Daſeins begründet ſein. Dieſe Annahme iſt aber durch den Hinweis auf die Eindeutigkeit des realen Daſeins auszuſchließen. Wenn man nur das reale Daſein als Ausſage im Auge hat ohne die Modalität des Seins und die Quelle desſelben zu berückſichtigen, iſt von einer Analogie des Seins nicht zu ſprechen; das Daſein wird vielmehr gleichſinnig von allem Exiſtierenden ausgeſagt. Auch wenn wir z. B. verurſachtes und unverurſachtes Sein unterſcheiden, bezieht ſich dieſe Unterſcheidung nicht auf den Sinn des Daſeins ſelbſt, ſondern auf ſeinen Urſprung. In der Eindeutigkeit des Daſeins iſt aber die Eindeutigkeit des Entſtehens mitgegeben, da es offenbar nicht das im Entſtehen neben demjenigen des Daſeins enthaltene zeitliche Moment ſein kann, das die Annahme verſchiedener Arten des Entſtehens rechtfertigen könnte. Nur eine vorausgehende, aber nicht als berechtigt erwieſene Inhaltserweiterung des Begriffes „Entſtehen" vermag auf dieſem Wege das Argument Geyſers zu erſchüttern.

[35] J. Geyſer, Einige Hauptprobleme der Metaphyſik, S. 102 ff.
[36] Gottesbeweiſe 53 ff.

ZUSAMMENFASSUNG

Außer der Betonung der im Sinne und der logiſchen Begründung der Deduktion mitgegebenen Unmöglichkeit eines aprioriſchen Beweiſes für das Kauſalgeſetz wie auch des Ungenügens der Induktion für den angeſtrebten Zweck wollte ich die Aufmerkſamkeit darauf richten, wie enge die Frage nach der Möglichkeit eines wirklichen Beweiſes für das Kauſalgeſetz zuſammenhängt mit der Frage nach dem Verhältnis von Soſein und Daſein im Realen und der anderen Frage nach dem genauen Sinninhalt des Daſeinsbegriffes.

In der erſten Frage iſt für die thomiſtiſche Auffaſſung der Weg zum Nachweis des Kauſalgeſetzes gezeigt durch den früher von mir beſprochenen Beweisverſuch von Garrigou-Lagrange, den ich wegen ſeiner Vorausſetzung des realen Unterſchiedes von Soſein und Daſein im Sinne der Zuſammenſetzung des Realen aus zwei Realitäten ablehnen zu müſſen glaube [37]. In der Auffaſſung aber, die die Exiſtenz nicht als Realität betrachtet, ſondern das Daſein nur als einen beſtimmten Zuſtand vom aktualen Sein unterſcheidet, kann m. E. die Reflexion über tatſächliche Fälle von Kauſalität das Kauſalgeſetz im Sinne eines metaphyſiſchen Geſetzes begründen. In der zweiten Frage wurde der gleiche Sinn der reinen Exiſtentialausſage in den Vordergrund geſtellt, denn die reine Exiſtentialausſage beſagt nur das Sein ohne Abhängigkeit vom Bewußtſein, alſo lediglich das reale Daſein. Die Mehrdeutigkeit des Seins betrifft erſt deſſen Modalität oder die Frage nach ſeinem Urſprung, nicht aber die Daſeinsausſage in ſich und als ſolche.

---

[37] Garrigou-Lagrange. Dieu, son existence et sa nature, solution thomiste des antinomies agnostiques, 3. Aufl. Paris 1929, S. 174 ff. — Vgl. L. Faulhaber, Wiſſenſchaftliche Gotteserkenntnis und Kauſalität (Abhandlungen zur Philoſophie und Pſychologie der Religion von Wunderle, Heft 2). Würzburg 1922, S. 104 ff.

DER LOGISCHE RELATIVISMUS HANS LEISEGANGS

Von Universitätsprofessor Dr. Artur Schneider,
Köln

Hegels Verſuch, die geſamte Entwicklung der Vernunft als einen durchaus einheitlichen, ſich in gerader Linie vollziehenden Prozeß zu begreifen und die großen philoſophiſchen Syſteme als markante Etappen und Stufen der ſich im Hinblick auf die Wahrheit als Ziel kontinuierlich aufwärtsſchraubenden Bewegung des Geiſtes aufzufaſſen, entſprang zweifellos einem kühnen, gewaltigen Gedanken. Aber, ſo ſehr dieſer Verſuch auch imponiert, eine Erneuerung wird er ſchwerlich finden. Kritiſcherem Denken konnte nicht verborgen bleiben, daß ſich die logiſche Entfaltung der Wahrheit nicht mit der geſchichtlichen Entwicklung deckt, daß nicht nur die großen Probleme, mit welchen der philoſophiſche Forſcher noch jetzt ringt, ſondern zugleich auch ihre Hauptlöſungsmöglichkeiten ſchon verhältnismäßig frühzeitig hervortraten, daß ſtatt der einen eine ganze Reihe ſich gelegentlich berührender, kreuzender und überſchneidender Linien vorliegen. Der konſtruktiv-ſpekulativem Denken entſtammende Plan Hegels ſcheiterte an der Sprache der geſchichtlichen Tatſachen.

Es liegt die Frage nahe, ob durch den hiſtoriſchen Befund mit der Geſchichtsphiloſophie Hegels von vornherein auch zugleich jeder andersgeartete Verſuch einer Weltanſchauungstheorie zum Scheitern verurteilt iſt. Zunächſt wird man ſagen können, daß dasjenige, was auf aprioriſchem Weg nicht erreicht werden kann, deshalb nicht zugleich auch a posteriori unmöglich zu ſein braucht. Betrachten wir darum die Sachlage etwas näher.

Es kann nicht bezweifelt werden, daß die philoſophiſche Entwicklung außer von der Konſequenz des Denkens und der Beſchaffenheit der Probleme in hohem Grade von der Individualität und Originalität der philoſophierenden Perſönlichkeiten beſtimmt iſt. Der dadurch bedingten beſonderen Eigenart der hiſtoriſchen Gedankengebilde iſt der durch ſeinen Begriffsrealismus irregeleitete Hegel nicht gerecht geworden. Gibt es eine Weltanſchauungslehre, ſo kann nur eine tendenzfreie, mit allen einſchlägigen Mitteln der hiſtoriſchen Forſchung arbeitende, genaue Analyſe der Struktur der einzelnen philoſophiſchen Syſteme und inſofern das Studium des Gewordenen und Konkreten die Grundlage bilden. Damit iſt aber nur auf eine Vorausſetzung, eine Vorbedingung hingewieſen. Die Frage, ob es überhaupt eine *Theorie* der Weltanſchauung gibt, ob man eine Welt-

anſchauungslehre als wiſſenſchaftlich möglich, als durchführbar anzuſehen hat, iſt noch nicht beantwortet. Als Wiſſenſchaft ſoll dieſe doch offenbar Allgemeingültiges über die den in der Geſchichte hervorgetretenen philoſophiſch-weltanſchaulichen Gedankenbildungen zugrunde liegenden Richtungs- und Bildungsgeſetze feſtſtellen, gewiſſe allgemeine Grundbegriffe darüber vermitteln, alſo doch nicht nur das Individuelle berückſichtigen, ſondern auch das Viele und Mannigfaltige ins Auge faſſen. Wie immer auch die einzelnen Probleme der Weltanſchauungslehre gefaßt werden mögen, die Beantwortung der Frage, wie dieſe beiden Aufgaben gleichzeitig zu löſen ſind, wird, da der Ausgang doch nur von der Geſchichte ſelbſt genommen werden kann, nicht zu umgehen ſein.

Die Sorge um ihre Löſung beſchäftigt freilich nicht nur den Philoſophen, der Problemen der Weltanſchauungslehre nachgrübelt, ſondern mutatis mutandis auch die Vertreter anderer Wiſſenſchaftsgebiete. So ſei, um die vorhandene Schwierigkeit vielleicht noch etwas anſchaulicher zu kennzeichnen, erwähnt, daß eine ähnliche Problematik auch dem *Pädagogen* begegnet. Seine Wiſſenſchaft hat ſich mit der Frage zu beſchäftigen, wie ſowohl die Individualität des Zöglings berückſichtigt, als auch die Einwirkung auf das einzelne Individuum doch zugleich ſo geſtaltet werden kann, daß dabei die Rückſicht auf die Schulgemeinſchaft, die in der Klaſſe vorhandene Vielheit der Schüler, nicht außer Acht gelaſſen wird oder, anders formuliert, wie die Pädagogik in der Lage iſt, einerſeits als Wiſſenſchaft das für die Kinder aller Altersſtufen Allgemeingültige zu lehren und andererſeits doch wieder zugleich der Erforſchung der Struktur des einzelnen Menſchen zu dienen und Fingerzeige für die Einwirkung auf ihn zu geben [1].

Dasjenige Denkmittel, das die Wiſſenſchaft gebraucht, um die ſo gelagerte Spannung zwiſchen Einzelheit und Vielheit zu löſen, um die Polarität von Individuellem und Allgemeinem zu überbrücken, iſt die *typologiſche* Betrachtungsweiſe. Unter den mannigfachſten Geſichtspunkten gelangt ſie zur Zeit in der vergleichenden Pſychologie und im Anſchluß daran in der Pädagogik, in der Soziologie, Religionsphiloſophie und Äſthetik zur Anwendung [2]. Zuerſt aber haben ſich wohl Philoſophen, welche ſich um Pro-

---

[1] S. die Arbeit von *G. Pfahler*, Syſtem der Typenlehren. Grundlegung einer pädagogiſchen Typenlehre (Zeitſchrift f. Pſychol. u. Phyſiol. der Sinnesorgane. Ergänzungsband 15. 1929).

[2] Literaturzuſammenſtellungen finden ſich in Rud. *Eislers* Wörterbuch der philoſophiſchen Begriffe [4] (Ausdruck „Typus"), ferner bei Joach. *Wach*, Die Typenlehre

bleme der Weltanſchauungslehre bemühten, ihrer bedient. Der von ihr gemachte Gebrauch iſt es, der uns hier näher intereſſiert.

Werden die in der geſchichtlichen Entwicklung hervorgetretenen Syſteme analyſiert und alsdann nach Form und Inhalt miteinander verglichen, ſo läßt ſich unſchwer erkennen, daß ſie ſich keineswegs in allen Punkten unterſcheiden, ſondern in vielerlei Hinſicht berühren. Stellt man nun diejenigen Syſteme, die ſich unter dieſem oder jenem Geſichtspunkte als verwandt erweiſen, ohne Rückſicht auf die zeitliche Kontinuität zuſammen, ſo ergeben ſich verſchiedene Gruppen. Von dieſen repräſentiert eine jede in Anbetracht derjenigen Beſtimmung, welche den ihr gehörigen Gliedern gemeinſam iſt, einen beſtimmten *Typus*. Wie hieraus hervorgeht, geſtattet dieſer Begriff einmal, der Individualität der Syſteme Rechnung zu tragen, dieſe ſodann zugleich aber auch zu überwinden und, ohne der Hegelſchen Anſicht von der eingleiſigen Entwicklung der Philoſophie beizupflichten, über dieſen Prozeß doch Allgemeines auszuſagen.

Zu den für die Philoſophie der unmittelbaren Gegenwart charakteriſtiſchen Zügen gehört das eifrige Bemühen, mit Hilfe dieſes Denkmittels zu einer Überſicht und Ordnung der philoſophiſchen Gedankenbildungen, zu einer Morphologie des philoſophiſchen Denkens zu gelangen. Den erſten Verſuch in dieſer Hinſicht hat Fr. A. *Trendelenburg* gemacht. Noch logiſch-konſtruktiv vorgehend ſuchte er zunächſt die letzten Unterſchiede im Begrifflichen auf und ordnete den gefundenen „Urbegriffen" entſprechend alsdann die hiſtoriſchen Syſteme an. Als Urbegriffe ergeben ſich ihm zwei, die ſich antithetiſch verhalten, nämlich die blinde Naturkraft und der unendliche Gedanke. Zur Aufhebung dieſes Gegenſatzes kann es gemäß dem Grundverhältnis dieſer beiden Faktoren, wie deduktiv gefolgert wird, nur drei Möglichkeiten geben. Zwei liegen inſofern vor, als entweder das eine oder das andere Prinzip als das weſentliche angeſehen werden kann. Die dritte ergibt ſich dadurch, daß beide als identiſch zu gelten haben. Als Repräſentanten dieſer drei Typen nennt Trendelenburg den Demokritismus, Platonismus und Spinozismus [3].

Ungleich größere Beachtung fanden die von ſeinem Schüler *Wilhelm Dilthey* über die Typen der Weltanſchauungen vorgenommenen Unterſuchungen. Durch hiſtoriſche Analyſe glaubt er induktiv als immerwieder-

---

Trendelenburgs und ihr Einfluß auf Dilthey, 1926, S. 35 ff.; Hans *Leiſegang*, Denkformen, 1928 (1. Kapitel), *Pfahler* a. a. O. S. 53 ff.

[3] Vgl. *Joachim Wach*, a. a. O.

kehrende Typen der Weltanſchauung den *Materialismus-Poſitivismus* (Demokrit, Epikur, Hobbes, Enzyklopädiſten, Comte, Avenarius), den *objektiven Idealismus* (Heraklit, Stoa, Spinoza, Leibniz, Shaftesbury, Goethe, Schelling, Schleiermacher, Hegel) und den *Idealismus der Freiheit* (Platon, chriſtliche Spekulation, Kant, Fichte, Maine de Biran) feſtſtellen zu können [4].

Ebenfalls auf empiriſchem Wege, aber von Dilthey unabhängig geht *Karl Groos* in ſeiner Schrift „Der Aufbau der Syſteme" (1923) vor. Er ſucht an der Hand des hiſtoriſchen Materials die in dem gedanklichen Aufbau der Syſteme hervortretenden ſtilbildenden Faktoren feſtzuſtellen. Dabei ergibt ſich ihm das Arbeiten mit Gegenſätzen und ſodann das Bedürfnis, dieſe irgendwie zu überwinden, als beſonders bedeutungsvoll. Den Gegenſatz und dualiſtiſche Gliederung findet er zunächſt in den mythologiſchen Antitheſen von Himmel und Erde, Licht und Finſternis, Chaos und Kosmos vor. Er weiſt dann weiter auf die dualiſtiſche Behandlung des Werdens, Seins im Anfang der Philoſophie und ſchließlich auf das dualiſtiſche Denken Platos, Descartes und Kants hin. Die Prüfung der auf die Überwindung der Gegenſätze gerichteten Beſtrebungen ergibt das Vorhandenſein von drei Hauptformen, einer *radikalen* Löſung, bei der die eine Seite des Gegenſatzes einfach geſtrichen wird, einer *interponierenden*, welche die Gegenſätze zwar beſtehen läßt, ſie aber durch Zwiſchenglieder ausfüllt und überbrückt, und einer *moniſtiſchen*, welche ein die Zweiheit in ſich umſpannendes Drittes annimmt.

Schließlich ſei auf den neueſten Verſuch dieſer Art hingewieſen, welcher in *Hans Leiſegangs* umfangreichem Werk „Die Denkformen" vorliegt [5]. Es ſoll uns hier näher beſchäftigen. Von den ſonſtigen typologiſchen Arbeiten unterſcheidet es ſich dadurch, daß hier nicht Typen des „*Welterlebens*", wie bei Dilthey und den von ihm beeinflußten Autoren, ſondern nur typiſches *Denken* zur Behandlung gelangen. L. unternimmt es, die Gedankenführung hiſtoriſcher Perſönlichkeiten ſtreng hiſtoriſch, teilweiſe auf Grund philologiſcher Textinterpretation, auf die ſich hier offenbarenden „Denkformen" hin zu unterſuchen. Davon ausgehend, daß das menſchliche Denken aus der Anſchauung entſpringt und an ihr

[4] Ausführlicheres über Diltheys Typen ſ. bei *Leiſegang* S. 38 ff.

[5] Außer den oben erwähnten Schriften kommen für den in vorliegender Abhandlung berührten Gegenſtand noch andere, beſonders *Karl Jaſpers*, Pſychologie der Weltanſchauungen [3] (1925) in Betracht; über deren Inhalt vgl. Leiſegang S. 15 ff.

ſich orientiert, nimmt er an, daß die als Weltanſchauungen bezeichneten Gedankenführungen als Kern und Wurzel irgendeine anſchauliche Auffaſſung haben. Mit der Beſtimmung der ihnen zugrunde liegenden Denkform verbindet er daher zugleich die Aufgabe, dieſe Denkformen durch geometriſche Figuren anſchaulich auszudrücken.

Feſtgeſtellt wird zunächſt der Gedanken*kreis*. Wie wir erfahren, iſt der metaphyſiſche Grund, auf dem dieſe Logik erwächſt, die Welt des Geiſtes, die aber von ihren Vertretern mit der des organiſchen Lebens identifiziert wird. Der Prozeß der Entwicklung des Geiſtes wird nicht von dem Lebensprozeß unterſchieden. Bei dieſem aber ſtellt ſich die Entwicklung dar als ein Kreislauf, der im Samen ſeinen Anfang nimmt und mit der Bildung neuen Samens endigt, worauf der Kreislauf aufs neue einſetzt. Dieſer Grundgedanke wird vom einzelnen Organismus auf das organiſche Geſchehen in der Natur überhaupt, dann auf die Menſchheit und ſchließlich auf den ganzen Kosmos übertragen. Dadurch ergeben ſich die parallellaufenden Kreiſe der Entwicklung des Individuums, der Menſchheit, der Welt. Das Bemühen, dieſen Prozeß gedanklich wiederzugeben, führte zu einer entſprechenden Logik. Die verwandten *Begriffe* ſind keine Abſtraktionen, keine Gattungsbegriffe, ſondern ſolche, die aus dem Kreislauf des Lebens- und Geiſtprozeſſes die Hauptſtationen, beſonders Anfang, Mitte und Ende hervorheben: Sommer—Winter, Tag—Nacht, Licht—Finſternis, Eins—Alles, Geiſt—Fleiſch uſw. Die *Urteile* fügen ſich durch die Verbindung dieſer Begriffe zu einem Ring, in welchem A mit Z und Z mit A verbunden wird. Bei der *Beweis*führung wird die zu beweiſende Behauptung in einen Urteilsring einbezogen. In dieſer Form bewegte ſich das Denken Heraklits, ſowie des Apoſtels Paulus. Die Geſchichte dieſer Denkform führt dann zu den Gnoſtikern, von da zu Proklos, von da wieder zu Dionyſios Areopagita, Johannes Eriugena und von da bis in die mittelalterliche Myſtik hinein.

Als beſonderer Typus von Kreisdenker erſcheint L. Hegel. An die Stelle des einfachen Kreiſes und der parallelen Ringe mit gemeinſamem Zentrum ſetzte er das komplizierte Gefüge des *Kreiſes von Kreiſen*. Seiner Anſicht nach bewegt ſich nicht nur alle Entwicklung draußen in Natur und Geſchichte kreisförmig, ſondern beſchreibt das Denken als ſolches Kreiſe, die in Abhängigkeit untereinander ſtehen, Glieder ein und derſelben Kette darſtellen, die wiederum kreisförmig in ſich zurückläuft. Die metaphyſiſche Grundlage dieſer Hegelſchen Logik bildet die Auffaſſung der Wirklichkeit als eines in ſich abgeſchloſſenen Organismus,

in dem jeder Teil nur aus ſeiner Beziehung zum Ganzen verſtändlich wird. Analog ſind die *Begriffe*, mit welchen Hegel arbeitet, gedacht. Sie ſind nicht wie in der Denkform des Gedankenkreiſes konträre Gegenſätze; jeder einzelne ſteht vielmehr einem umfaſſenden Begriffsganzen als deſſen Gegenſatz gegenüber. Das *Urteil* iſt nur die „Realiſierung des Begriffs". In dieſem ſind Subjekt und Prädikat verbunden. Durch den *Schluß* wird das ins Einzelurteil von dem Ganzen Abgetrennte wieder in das Ganze durch eine Kette von Urteilen eingefügt.

Auf Plato geht eine Denkform zurück, die ſich Jahrtauſende hindurch in ihren weſentlichen Zügen erhalten hat, die Begriffs*pyramide*. Den metaphyſiſchen Grund dieſer Denkform des Rationalismus erblickt der Verfaſſer in der Welt der Begriffe und idealen Gegenſtände. Indem die *Begriffe* durch von Stufe zu Stufe anſteigende Abſtraktion gewonnen werden, entſteht ſchließlich eine Begriffspyramide als Ordnungsſchema. Die *Urteile* dienen der Einordnung eines Gegenſtandes in ein ſolches Syſtem oder in ein derartiges Teilſyſtem. Sie unterſtehen dem Geſetz des Widerſpruchs, des ausgeſchloſſenen Dritten, dem Geſetz des Grundes. Der *Beweis* ſetzt ſich aus Syllogismen zuſammen, die ſich wieder zu Schlußketten verbinden.

Der Vergleich der bisher entwickelten Denkformen und der ihnen entſprechenden Weltanſchauungen mit den Weltanſchauungstypen Diltheys führt, wie L. hinweiſt, zu annähernd gleichem Ergebnis. Dem, was Dilthey als objektiven Idealismus bezeichnet, ſoll im ganzen die Denkform des Gedankenkreiſes entſprechen, nur daß Hegel als ein Denker beſonderer, wenn auch verwandter Art abzutrennen und Leibniz und Spinoza, deren Denken ſtets mathematiſch, ſyllogiſtiſch iſt, zu denjenigen Perſönlichkeiten, deren Denken an die Form der Begriffspyramide geknüpft iſt, zu rechnen ſind. Was jedoch den dritten Typus Diltheys, den Materialismus, Poſitivismus betrifft, ſo hat nach L. das Urteil verſchieden zu lauten, je nachdem man nur die von den Vertretern dieſer Richtung verfaßten Texte zugrunde legt oder aber von ihren Weltanſchauungen als ſolchen ausgeht. Im erſteren Fall ergibt ſich, daß ſich ihr Denken nach den Regeln der traditionellen Logik abſpielt. Es iſt vom Satz des Widerſpruchs beherrſcht und ordnet die Begriffe nicht ſelten nach Arten und Gattungen zuſammen. Im anderen Fall macht ſich dagegen ein weſentlicher Unterſchied gegenüber den durch die Denkformen des Gedankenkreiſes und der Begriffspyramide geſchaffenen Weltbildern geltend. Stellt man die wichtigſten Behauptungen Demokrits den entſprechenden Sätzen ſeines Antipoden Heraklit gegenüber, ſo

ergeben ſich über Weſen, Entſtehung und Entwicklung der Welt diametral entgegengeſetzte Theſen. Man erkennt bald, daß es ſich um dieſelben Widerſprüche handelt, die Kant *Antinomien* nannte. Ihr Grund liegt aber nicht, wie der Verfaſſer Kant gegenüber geltend macht, im Denken ſelbſt, ſondern im Anſchauungsmaterial. Die Lehren Demokrits erklären ſich durch ein an den Beziehungen toter Gegenſtände zueinander und zwar nur nach der quantitativen Seite hin orientiertes Denken. Das dagegen die Struktur des Organismus und ſeinen Entwicklungsprozeß in Begriffen bildende Denken führt zur Lehre Heraklits. So ergibt ſich, daß entſprechend dem Unterſchied von Mechanismus und Organismus zwei verſchiedene Denkformen, ein Denken in *Summen* und ein Denken in *Ganzheiten*, die toto genere verſchieden ſind, ſcharf auseinander zu halten ſind. Kant wird der Vorwurf gemacht, daß er, indem er nur ein einziges nach den Regeln der formalen Logik erfolgendes Denken kannte, dieſen Unterſchied überſah und dadurch die Löſung ſeiner Antinomien unmöglich machte.

Dieſe Angaben mögen genügen, um eine allgemeine Vorſtellung über die Eigenart der typologiſchen Beſtrebungen überhaupt und in Sonderheit derjenigen Leiſegangs zu vermitteln. Speziellere Kenntnis ſeiner weitausholenden und tief einbohrenden Analyſen muß der eigenen Lektüre ſeines Buches überlaſſen bleiben. Hier ſei in *hiſtoriſcher* Hinſicht nur eine kurze, ergänzende Bemerkung angeſchloſſen. Wie wir hörten, legt der Verfaſſer großen Wert darauf, die Unterſchiede der verſchiedenen Denkformen durch der Geometrie entnommene Bezeichnungen anſchaulich zu machen. Beſonders wertvoll muß ihm natürlich ſein, wenn ſich Beiträge in dieſer Hinſicht bei den behandelten Philoſophen ſelbſt ſchon nachweiſen laſſen. Er ſcheint aber das Glanz- und Muſterſtück, das die Geſchichte in dieſer Hinſicht bietet, überſehen zu haben. Der Verfaſſer charakteriſiert *Eriugena*, den genialen frühmittelalterlichen Denker, auf Grund der Analyſe beſtimmter von ihm vertretener Anſchauungen als typiſchen Kreisdenker, und ſtellt eine überraſchende Übereinſtimmung der Architektonik ſeines Syſtems mit dem Gedanken Hegels, daß die Wiſſenſchaft einen Kreis von Kreiſen darſtellt, feſt (S. 169; 404); er erwähnt jedoch nicht, daß ſich bei ihm eine ſo weitgehende Verwendung von geometriſchen Ausdrücken zur Charakteriſtik verſchiedener Erkenntnisweiſen vorfindet, wie ſie vermutlich bis auf Leiſegang ſelbſt in der Geiſtesgeſchichte nicht mehr vorgenommen worden iſt. Gemeint iſt ſeine neuplatoniſchen Geiſt atmende, im Anſchluß an Dionyſius Pſeudo-Areopagita und Maximus Confeſſor vorgenommene Unterſcheidung

einer dreifachen Bewegung des Geiſtes und zwar einer *kreisförmigen, ſpiralförmigen* und *geradlinigen*. Von dem Hinweis auf dieſe Unterſcheidung hätte bei der Behandlung Eriugenas ausgegangen und auf dieſer Grundlage unterſucht werden müſſen, wie Eriugena dieſe Formen theoretiſch bewertet und an welche ſeine eigenen Konſtruktionen geknüpft ſind [6].

Die Arbeit des Hiſtorikers der Philoſophie iſt nicht Selbſtzweck; ſie hat in letzter Linie irgendwie ſyſtematiſchem Intereſſe zu dienen. So erſchöpft ſich denn auch die wiſſenſchaftliche Bedeutung der Typologie der Weltanſchauungen nicht ſchon in der Zuſammenordnung beſtimmter Syſtemgruppen, in dem Ziehen von Verbindungslinien und Trennungsſtrichen zwiſchen dem hiſtoriſch Gegebenen. Ein Blick auf die philoſophiſche und darüber hinaus auf die geiſteswiſſenſchaftliche Geſamthaltung des Geiſtes in der unmittelbaren Gegenwart lehrt uns, daß ſie in weitem Ausmaß zur Beſchäftigung mit der Idee des Wiſſens, ſeiner Möglichkeit und ſeinen Vorausſetzungen Anreiz gibt. Wenn ſich im Lauf der ſchon Tauſende von Jahren währenden philoſophiſchen Entwicklung *eine* abſolut gültige Weltanſchauung nicht durchzuſetzen vermochte, gewiſſe Typen, die ſchon im Anfang hervortraten, mit gewiſſen Modifikationen auch jetzt noch anzutreffen ſind, ſo liegt die Frage nahe, ob nicht die typiſche Verſchiedenheit der metaphyſiſchen Syſteme mit letzten grundſätzlichen Verſchiedenheiten in der Struktur des menſchlichen Geiſtes zuſammenhängt und deshalb überhaupt nicht überwunden werden kann, vielmehr als endgültige zu betrachten iſt. In dieſem Sinne entſchied in der Tat *Dilthey*. Seine Weltanſchauungstypen ſind zwar zunächſt als die Grundformen der hiſtoriſchen Weltanſchauungsbilder gedacht; ihren objektiven Charakter verlieren ſie aber dadurch, daß der Grund für ihre Verſchiedenheit in der philoſophierenden Perſönlichkeit, in ihrer Stel-

[6] Näheres über die dreifache Bewegung des Geiſtes ſiehe in meiner Schrift Die Erkenntnislehre des Johannes Eriugena (Schriften der Straßburger Wiſſenſchaftl. Geſellſchaft. Neue Folge. 3. Heft, 1921) S. 47 ff. — Sodann in hiſtoriſcher Hinſicht noch eine Ergänzung auf Grund eigener Unterſuchung. Der Satz der *Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches* iſt *nicht nur*, wie es nach S. 148 t. 2 den Anſchein hat, Fundamentalſatz *myſtiſcher* Denkart. Er bezeichnet, wie die Geſchichte der älteren Philoſophie insbeſondere zeigt, geradezu eine *Denkform* im Sinne L.s; vgl. meinen Aufſatz Der Gedanke der Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches in antiker und patriſtiſcher Zeit (Beitr. z. Geſch. d. Philoſ. d. Mittelalters, Suppl.-Bd. II, 1923). — Zu S. 453 ſei bemerkt, daß Leiſegang mit der Verwerfung des philologiſchen Dogmas, alles Myſtiſche im Griechentum ſei orientaliſcher Fremdkörper, ſich auf denjenigen Standpunkt ſtellt, der ſich mir ſelbſt ergab (vgl. Über myſtiſch-ekſtatiſche Gottesſchau im griechiſchen und chriſtlichen Altertum. Philoſ. Jahrbuch der Görres-Geſellſchaft. 31. Jahrg. 1918).

lung zum Leben und Erleben geſucht wird. Jede Weltanſchauung iſt „eine Intuition, die aus dem Darinneſein im Leben ſelbſt entſteht[7]“. Darum kann es nur Typen, niemals aber jene *eine* Weltanſchauung geben. Dieſer typologiſche Relativismus Diltheys, die Verknüpfung von Erkennen und Leben, die Bindung des Weltbildes an den perſönlichen Aſpekt haben, allerdings in Verbindung mit einem Komplex anderer Umſtände, zum mindeſten in Deutſchland eine Lage herbeigeführt, die einer Kriſis ähnlich ſieht. Es wird nicht nur behauptet, daß die Geiſteswiſſenſchaft ſich ſelbſt aufgibt, wenn ſie Weltanſchauung und Wertunterſcheidung treibt, ſondern, daß dieſe bereits ihre Wurzeln ſind, „vorausſetzungsloſe“ Wiſſenſchaft überhaupt nicht möglich iſt[8].

Eine kritiſche Erörterung der Verhältniſſe von Typismus und Relativismus dürfte daher nicht als überflüſſig erſcheinen. Der neueſte Verſuch einer Begründung des Relativismus auf typologiſcher Baſis, derjenige *Leiſegangs*, dürfte zur Zeit am meiſten Intereſſe erregen.

Nicht Typen des „Welterlebens“ zwar will L., wie wir bereits wiſſen, feſtſtellen, ſondern ſich auf ſolche des *Denkens* beſchränken; das erkenntnistheoretiſche Ergebnis iſt jedoch das gleiche wie bei Dilthey. Dieſes wird uns nicht nur im letzten Abſchnitt ſeines Buches, ſondern auch ſchon im erſten, wo wir es aus methodologiſchen Gründen noch gar nicht erwarten, („I. Das Problem“) mitgeteilt. Hören wir den Verfaſſer ſelbſt: „Wer, ausgerüſtet mit einem an der Mathematik geſchulten logiſchen Denken, an die Werke beſonders der von uns zeitlich weiter entfernten großen Geiſter der Vergangenheit herantritt, wird in ihnen ſtändig auf Sätze ſtoßen, deren Inhalt logiſch unſinnig iſt . . . Selbſt Denker wie Platon, Ariſtoteles, Zenon, Auguſtinus gehen oft von Grundſätzen aus, deren Formulierung ſcheinbar nur durch einen Denkfehler möglich wurde“ (S. 1). . . . „Wird nun ernſthaft der Verſuch unternommen, die unſerem wiſſenſchaftlichen Bewußtſein falſch erſcheinende Gedankenführung hiſtoriſcher Perſönlichkeiten nach den eigenen Denkgeſetzen zu durchforſchen, denen ſie folgt, ſo ſtellt ſich

[7] Weltanſchauung, Philoſophie und Religion (hrsg. von Friſcheiſen-Köhler 1911). S. 29.

[8] Für den wiſſenſchaftlichen Forſcher katholiſcher Konfeſſion iſt es nicht ohne eigenartigen Beigeſchmack zu ſehen, wie gerade die einſt mit ſo großer Emphaſe aus kulturkämpferiſchem Geiſt im Kampf um die mit einem Katholiken zu beſetzende Geſchichtsprofeſſur in Straßburg erhobene Forderung, daß die Wiſſenſchaft vorausſetzungslos d. h. hier frei von allen *weltanſchaulichen* Vorausſetzungen ſein müſſe, erſchüttert iſt; vgl. zur allgemeinen Orientierung über die ganze Bewegung Eduard *Spranger*, Der Sinn der Vorausſetzungsloſigkeit in den Geiſteswiſſenſchaften. Sitz.-Ber. d. Berl. Ak. d. W. Phil.-Hist. Kl. 1929. I.

heraus, daß ihr Denken nicht willkürlich verläuft, ſondern ebenfalls feſtbeſtimmbaren Regeln gehorcht, die ſich oft ſchon aus der Art der Begriffsverbindung im einzelnen Satz und der Verknüpfung der Sätze miteinander ebenſo vollſtändig gewinnen laſſen, wie es Ariſtoteles gelang, die Geſetze der rationalen Logik aus dem Verhältnis der Satzteile und der ganzen Sätze zueinander zu entwickeln. Wir erhalten dann häufig Formen, in denen ſich das Denken bewegt, die andere ſind als die Geſetze der Identität, des Widerſpruchs oder des ausgeſchloſſenen Dritten; und wir erhalten Gedankenverbindungen, die auf ganz andere Weiſe als durch die Verknüpfung von logiſchen Urteilen in einem Syllogismus zuſtande kommen. Es ſtellt ſich heraus, daß wir es hier nicht mit einer graduellen, ſondern mit einer prinzipiellen Verſchiedenheit der Denkgeſetze zu tun haben, und daß die Denkgeſetze derjenigen Philoſophen, deren Bewußtſein eine andere Struktur zeigt als das heute als allgemeine Norm geltende „wiſſenſchaftliche", ſich genau ſo formulieren laſſen wie die Regeln der rationalen Logik . . . Es gibt nun, wie hier gezeigt werden ſoll ,nicht nur unſere *eine* derartig in ſich abgeſchloſſene und entwicklungsloſe Logik, ſondern mehrere, wenn man unter Logik überhaupt die Summe der Denkgeſetze verſteht, an die ſich das bewußte Denken eines Menſchen oder einer Menſchengruppe bindet. Es wird ſich ferner herausſtellen, daß eine andere Logik notwendig zu einer anderen Weltanſchauung führt. da nach der einen Dinge und Vorgänge logiſch verknüpfbar ſind, die nach den Geſetzen einer anderen nicht logiſch verbunden werden dürfen, ohne einen das logiſche Gewiſſen belaſtenden und ſtets leicht nachweisbaren Denkfehler zu enthalten (S. 3f.). Das Ergebnis ſeiner Arbeit für die Philoſophie als Wiſſenſchaft faßt L. im Schlußkapitel folgendermaßen zuſammen: „Der ärgſte Feind aller Philoſophie iſt ihre eigene Geſchichte. Wenn ſich aus ihr ergibt, daß im Laufe der Jahrhunderte trotz aller Arbeit eine Einigung der Philoſophen über die wichtigſten Fragen, und das ſind die metaphyſiſchen, nicht erzielt wurde, ſondern immer wieder die einen faſt das Gegenteil von dem behaupteten, was die anderen lehrten, ſo erledigt ſich dadurch die Philoſophie als Wahrheitsforderung von ſelbſt. Die Widerſprüche zwiſchen den philoſophiſchen Syſtemen müſſen irgendwie beſeitigt oder wenigſtens als in der Sache ſelbſt begründet erklärt werden. Um dies zu erreichen, wurden die verſchiedenſten Methoden angewandt . . . Dieſen Sachverhalten wird nur die typologiſche Methode gerecht, die von vornherein weder mit einer geradlinigen noch mit einer dialektiſchen Bewegung rechnet, ſondern verſchiedene Typen

des Denkens nebeneinander erkennt und jedem gerecht zu werden ſucht" (S. 455 ff.).

Unterſuchen wir, ob L.s Ausführungen wirklich ausreichen, um den Anſpruch der Philoſophie, als Wahrheitsforſchung zu gelten, für immer zu erledigen, ob das letzte Wort, das die Philoſophie zu ſprechen befähigt iſt, nur den Nachweis von Typen bilden darf.

Dabei wird zunächſt das *Verfahren*, das L. ſeinem Verſuch, eine Mehrheit von Logiken nachzuweiſen, zugrunde legt, auf ſeine Zweckmäßigkeit und Korrektheit hin nachzuprüfen ſein. Der Verfaſſer geht in der Weiſe vor, daß er von vornherein eine ſolche Mehrheit als beſtehend annimmt und das hiſtoriſche Material daraufhin durchſucht, ob und inwieweit es dieſer Vorausſetzung Rechnung trägt. Er gebraucht, wie er ſelbſt ſagt, bei ſeiner Forſchung als Arbeitshypotheſe die Vorausſetzung, daß es nicht a priori allgemeingültige Denkgeſetze und eine einzige, alle Menſchen gleichmäßig bindende Logik gibt, ſondern daß das, was wir Logik nennen, nur einen Spezialfall unter vielen Möglichkeiten geſetzmäßiger Begriffs- und Urteilsverbindungen darſtellt (S. 9). Damit in den von geſchichtlichen Perſönlichkeiten vollzogenen Gedankenverbindungen anderweitige Logiken nachgewieſen werden können, wird zur Vermeidung von in Anbetracht der Materie leicht möglichen Mißverſtändniſſen und Irrgängen kritiſch vorgehende Wiſſenſchaft unbedingt Klarſtellung des Begriffes einer Logik, unter die „das, was wir Logik nennen", nur als eine von vielen Möglichkeiten fällt, verlangen müſſen. Wenn die Behauptung, daß es Logiken gibt, die grundſätzlich von der unſrigen verſchieden ſind, Sinn haben ſoll, ſo muß Klarheit darüber herrſchen, was ſie von dieſer trennt, und was ſie mit ihr gemeinſam haben. Wir verlangen daher Auskunft über das genus proximum und die differentia specifica. Nach einſchlägigen Äußerungen Ausſchau haltend, leſen wir in dem methodologiſchen Teil des Buches: „Die Analyſe eines Textes beginnt damit, daß er darauf unterſucht wird, ob ſich ſeine Sätze den Regeln unſerer formalen Logik, den Geſetzen der Identität des Widerſpruchs, den Schlußregeln . . . fügen oder nicht. Iſt dies nicht der Fall, ſo darf angenommen werden, daß wir eine andere Denkform vor uns haben" (S. 58). Als einziges Kriterium wird demnach die Unabhängigkeit von den Grundgeſetzen der Logik, wie wir ſie nennen, angegeben. Das Bedenken über die negative Natur dieſes Kennzeichens drängt die Überraſchung darüber zurück, daß es hiernach Urteile geben ſoll, die unabhängig von den genannten Sätzen ſowie dem Satze des Grundes — dieſer gehört

doch wohl auch zum wesentlichen Bestand der traditionellen Logik — gebildet sind, zugleich aber dem Standpunkt einer anderen Logik entsprechen sollen. Wir haben nicht die leiseste Vorstellung, wie dies möglich sein soll. Wir sind daher der Gefahr ausgesetzt, irgend einen Satz als unlogisch, als Unsinn kurz abzutun, während dieser in Wahrheit nur vom Standpunkt unserer Logik unkorrekt ist. Da von seiten L.s nichts geschieht, um unserer Vorstellungskraft zu Hilfe zu kommen, so fragen wir weiter, was denjenigen Gedankengebilden, die sich wegen ihrer Unabhängigkeit bewußten Grundgesetzen gegenüber als der traditionellen Logik nicht unterstehend ausweisen — wir wollen einmal annehmen, daß wissenschaftlich ernst zu nehmende Sätze solcher Art möglich sind — ihre Zugehörigkeit zu irgendwelcher anderen Logik, also ihren logischen Charakter überhaupt sichert. Welches ist die Bestimmtheit, welche jeder Logik ohne Ausnahme zukommen muß, was macht ihr genus proximum aus? Auf einer der ersten Seiten seines Buches sagte der Verfasser, wie wir schon hörten: „Es gibt . . . nicht nur unsere *eine* . . . Logik, sondern mehrere, wenn man unter Logik überhaupt die Summe der Denkgesetze versteht, an die sich das bewußte Denken eines Menschen oder einer Menschengruppe bindet" (S. 4). An die Stelle des Begriffs der Logik ist hier nur derjenige der Denkgesetze getreten. Da dieser dem weiteren Begriff der Logik entsprechend ebenfalls einen weiteren Sinn als denjenigen, welchen er in der traditionellen Logik besitzt, haben muß, so sind wir ebenso unklar wie vorher. Einige Seiten bald darauf macht es den Eindruck, als sollte uns jetzt die gewünschte Aufklärung zuteil werden. Da seine Forderung von der Voraussetzung ausgehe, daß das, was wir Logik nennen, „nur einen Spezialfall unter vielen Möglichkeiten gesetzmäßiger Begriffs- und Urteilsverbindungen darstellt," erklärt es der Verfasser für zweckmäßig, das Wort „Denkgesetz" durch den weiteren Begriff „Denkform" zu ersetzen. Er fährt fort: „Unter einer Denkform verstehe ich das in sich zusammenhängende Ganze der Gesetzmäßigkeiten des Denkens, die sich aus der Analyse von schriftlich ausgedrückten Gedanken eines Individuums ergeben und sich als derselbe Komplex bei anderen auffinden lassen" (S. 9). Der Umstand, daß die ganze Stelle dem Leser des L.schen Buches in Sperrdruck entgegentritt, zeigt, daß ihr der Verfasser selbst große Bedeutung beimißt. Erweisen wir ihr daher entsprechende Beachtung. Je mehr wir uns aber in sie versenken, um so mehr wird uns ihre Inhaltslosigkeit klar. Wie vorhin der Begriff der Logik durch denjenigen des Denkgesetzes ersetzt wurde, so wird hier zur Erklärung des Begriffs

der Denkform der der Geſetzmäßigkeit des Denkens verwandt. L. bewegt ſich, wie wir ſehen, in lauter Tautologien. Den Schwerpunkt des Problems erkennt er nicht.

Wie unzulänglich das methodiſche Rüſtzeug iſt, mit dem er ſich an die beabſichtigten Feſtſtellungen heranmacht, erkennen wir noch mehr, wenn wir einem Punkt, der vorhin ſchon kurz angedeutet wurde, näher nachgehen, nämlich der negativen Natur des von ihm für die Zugehörigkeit zu einer der übrigen Logiken angegebenen Maßſtabes. Das kritiſche Bewußtſein führt nicht ſelten irgend eine Behauptung auf einen Verſtoß gegenüber den Geſetzen der formalen Logik zurück und pflegt ſie als Denkfehler zu bezeichnen. Iſt, fragen wir, *alles*, was vom Standpunkt der gewöhnlichen Logik aus ſich als Denkfehler erweiſt, logiſch korrekt vom Standpunkt einer anderen Logik aus geſehen? Wäre dies der Fall, dann ergäben ſich ungeahnte Perſpektiven: Jeder Unſinn könnte zum Sinn, jeder Gedanke aber auch, wenn man den logiſchen Standort wechſelt, zum Ungedanken werden. Steht es aber ſo, daß es doch auch gewiſſe *Denkfehler* gibt, die ſich auch von einem anderen logiſchen Aſpekt aus nicht rechtfertigen laſſen, ſo gäbe es zwei verſchiedene Gruppen von Denkfehlern, nämlich einmal Gedankenbildungen, die Ausdruck einer anderen logiſchen Geſetzlichkeit als der gewöhnlichen ſind und nur deshalb vom Standpunkt unſerer Logik aus als Denkfehler erſcheinen, und ſolche, die gegen die traditionelle Logik verſtoßen, aber auch nicht an eine andere Logik gebunden ſind. Trifft dieſe Möglichkeit zu, ſo darf uns der Maßſtab für die Unterſcheidung der beiden Gruppen nicht vorenthalten werden. Ihn zu kennen, iſt von allergrößter Bedeutung, da andernfalls jedes Mittel zur Unterſcheidung reiner Denkfehler und nichttraditioneller Logik entſprungener Gedankenbildungen fehlt. Die Feſtſtellung dieſer Norm muß ſchon deshalb als unerläßlich erſcheinen, weil doch auch der Möglichkeit Rechnung getragen werden muß, daß auf weltanſchaulichem Gebiete ſo gut wie auch ſonſt in der Wiſſenſchaft nicht bloß *gelegentliche*, ſondern auch *typiſche* Denkfehler — man denke nur an falſche Verallgemeinerungen, Übertragungen von auf einem Sondergebiet nur gewonnenen Erkenntniſſen auf ein anderes nicht verwandtes Bereich — vorkommen. Eine dahingehende Überlegung findet ſich bei L. nicht vor.

Das Durchdenken ſeiner Arbeitshypotheſe läßt noch andere, ihre Brauchbarkeit in Zweifel ſtellende Schwierigkeiten erkennen. Will man von vornherein ſchon den Standpunkt einnehmen, daß es mehrere Logiken gibt, ſo

ſieht man ſich ſofort vor die Frage geſtellt, ob und wie es bei *prinzipieller Verſchiedenheit der logiſchen Geſetzlichkeit* möglich ſein ſoll, ſich gegenſeitig zu verſtehen, die Geſetze einer toto genere verſchiedenen Denkform zu erfaſſen und zu formulieren. Wir brauchen nur an den alten Grundſatz einer Erkenntnis des Gleichen durch Gleiches zu denken, um dies als nichts weniger als ſelbſtverſtändlich anzuſehen. L. ſpricht einerſeits von vielen Geiſtgebilden, von welchen „jeder erfüllt von ſeinem eigenen Sinn und nur ihm verſtändlich" (S. 33) ſein ſoll, andererſeits aber erklärt er uns nicht, wie ſein eigenes Unternehmen trotzdem möglich ſein ſoll.

Das Ergebnis der bisherigen Unterſuchung iſt das: Wenn man mit der Hypotheſe, daß es nicht *eine* Logik und Denkform, ſondern mehrere gibt, zu operieren gedenkt, ſo ſtellen ſich ſofort Schwierigkeiten in den Weg. Dieſe ſind L. nicht klar geworden. Wären ihm die Konſequenzen ſeiner Vorausſetzung in voller Schärfe zum Bewußtſein gekommen, ſo würde ihm auch ſicherlich nicht verborgen geblieben ſein, daß auf jene unvermeidlich ſich ergebenden Fragen eine befriedigende Antwort kaum zu finden ſein dürfte. Die Folge wäre vermutlich die Aufgabe ſeiner Hypotheſe geweſen, die näher durchdacht uns vor Rätſel über Rätſel ſtellt; ſein Unternehmen würde dann vielleicht den hindernisfreien, ruhigen und tendenzloſen Pfad eingeſchlagen haben, welchen andere um die Typologie der Philoſophie verdiente Forſcher wie Groos gewandert ſind.

Die Herausarbeitung der Denkformen will L. im Anſchluß an die Texte der Autoren erfolgen laſſen. Laſſen wir über das Nähere den Verfaſſer ſeine Anſicht ſelbſt entwickeln: „Nicht jeder beliebige Text eignet ſich zur Herausarbeitung der Denkform ſeines Autors. Die Schriftſätze, aus denen eine Denkform herausgeleſen werden ſoll, müſſen ſelbſt Gedanken im engſten Sinn des Wortes enthalten. Erzählungen, Schilderungen, Stimmungsbilder, Gefühlsausbrüche, erbauliche und ermahnende Reden, das alles und noch vieles andere eignet ſich nicht für unſeren Zweck. Wo aber Gedanken rein als ſolche entwickelt werden, da läßt ſich auch ein Einblick in die logiſche Struktur des Denkens ſelbſt gewinnen, wenn es ſich in Begriffen, Urteilen, Definitionen, Schlüſſen und Beweiſen darſtellt" (S. 56). Die Angabe, daß die Denkformen aus den „Schriftſätzen" „herausgeleſen" werden ſollen, iſt geeignet uns ſtutzig zu machen. Daß der Verfaſſer von den Quellen ſelbſt ausgehen will, um die Denkformen feſtzuſtellen, iſt nur zu billigen. Indeſſen beſteht eine Unklarheit über die nähere Grundlage für ihre Herausarbeitung. Zumal bei ſchwierigen, zum Teil ſogar dunklen oder

aphoriſtiſchen Texten, wie z. B. bei Heraklit, Hegel, wird man unter Umſtänden ſehr ſcharf zwiſchen dem Sinn, den einzelne Wortverbindungen als ſolche für ſich haben können, und demjenigen, der ihnen im Zuſammenhang mit dem, was vorher geſagt iſt, oder überhaupt auf Grund der ſonſtigen Lehre des betreffenden Autors zukommt, unterſcheiden müſſen. Es beſteht die Möglichkeit, daß ein Satz, der im Zuſammenhang ſinnvoll und logiſch korrekt erſcheint, es iſoliert für ſich nicht iſt; es liegt dann die Gefahr vor, daß ein Verſtoß gegen die traditionelle Logik zu Unrecht behauptet werden kann, da er bei einer Interpretation im Rahmen des Ganzen verſchwindet, alſo in Wahrheit überhaupt nicht vorliegt. Sehen wir, ob L. dieſer Verſuchung entgangen iſt.

Als beſondere, reine und ſelbſtändige Denkformen werden die des Gedankenkreiſes und das Denken in Pyramidenform analyſiert. Von der *kreisförmigen* Gedankenführung wiſſen wir bereits, daß ſich das Denken an der Anſchauung orientiert, nämlich an der Beobachtung des Lebensprozeſſes, durch den aus dem Samen der Organismus und aus dieſem wieder der Same entſteht. Nun aber hat, wie L. mit Recht hervorhebt, der Organismus eine andere Eigengeſetzlichkeit als die Maſchine, die nach den Geſetzen des mathematiſch-mechaniſchen Denkens gebaut wird: „Die Pflanze entwickelt ſich nach einem in ihr lebendigen Geſetz; die Maſchine wird gebaut nach einem nicht in ihrem Stoff liegenden, ſondern von außen an ihn herangetragenen Plan. Aus einem Teil der Pflanze, dem Samenkorn, wird wieder ein ganzer Organismus, aus einem Teil der Maſchine kann nie ein neues Ganzes werden, das wieder die Struktur der ganzen Maſchine in ſich darſtellt. Der Teil iſt nach den Geſetzen der Logik nicht gleich dem Ganzen und kann es auch niemals werden; bei der Pflanze aber iſt das Werden eines Teils zum Ganzen möglich, ja nach dem ihr innewohnenden Lebensgeſetz logiſch notwendig“ (S. 50). Dieſer Eigenart läßt L. ein Denken entſprechen, das weſentlich anders als das mathematiſch-mechaniſche beſchaffen iſt. Das mathematiſch-mechaniſche, in dem unſere Logik ſich offenbart, iſt, wie er entwickelt, vom Verhalten toter Dinge abgeleſen und ſtatiſch, keine Übergänge duldend und harte, unüberſchreitbare Grenzen fordernd; das von der Betrachtung des Organismus ausgehende ſucht ſich dagegen dem in der Natur herrſchenden Lebensrhythmus anzupaſſen und geſtaltet ſich daher dynamiſch. Wer dieſen Darlegungen L.s gegenüber Stellung nimmt, wird ihm darin recht geben, daß das Denken, je nachdem es von der Betrachtung lebloſer Dinge ausgeht oder aber durch das Studium des Lebens-

prozeſſes orientiert iſt, verſchiedene Bahnen einſchlägt. Anders aber ſteht es, wenn auf „unſere Logik“ nur das mechaniſche Denken zurückgeführt, das organiſche dagegen als Ausfluß einer gänzlich anderen Logik angeſehen wird. Das Kriterium für das Vorhandenſein einer ſolchen ſoll bekanntlich die Unvereinbarkeit irgendwelcher Gedankengänge mit den Grundſätzen der formalen Logik ſein. Dieſer Fall liegt nach L. hier inſofern vor, als das biologiſch orientierte Denken zu einer Auffaſſung über das Verhältnis des Ganzen und des Teiles kommt, die mit jenen Geſetzen unvereinbar iſt. Sehen wir jedoch ſelbſt genauer zu, ſo löſt ſich dieſer Verſtoß gegen die formale Logik in ein Mißverſtändnis des Verfaſſers auf. Die „Teile“ des Organismus ſind eben nicht Teile im üblichen Sinn. Wie L. ſelbſt andeutet, handelt es ſich ja um eine andere Schichtung des Ganzen, das nicht als bloße Summation, bloß räumlich-äußerlich gedachte Zuſammenfaſſung anzuſehen iſt. Das Unlogiſche kommt nur dann heraus, wenn man das Wort „Teil“ mit einem Begriff verbindet, den es entſprechend dem anderen Tatbeſtand nicht haben kann und haben darf. Man wird daher auch in ſolchem Zuſammenhang vielleicht zweckmäßiger das Wort „Teil“ ganz auszumerzen ſuchen und beſſer von „Ganzem und Gliedern“ ſprechen. Die biologiſche Fachwiſſenſchaft hat, um deren Verhältnis genau zu kennzeichnen, den Ausdruck „Enkapsis (wörtlich „Einſchachtelung“) geprägt. So löſt ſich in letzter Linie der dem organiſtiſch orientierten Denken vorgehaltene Verſtoß gegen die Grundgeſetze der traditionellen Logik in ein terminologiſches Mißverſtändnis L.s auf.

Ähnliche Irrtümer enthalten die Einzelunterſuchungen über die als Kreisdenker bezeichneten Philoſophen. Greifen wir die über *Heraklit* heraus, der als Prototyp der zu dieſem Typus gehörenden Denker geſchildert wird. Aus ſeinen Fragmenten werden einige Verſe, in welchen von dem Umſchlagen des einen Gegenſatzes in den anderen die Rede iſt, angeführt. Von dem Inhalt dieſer Sätze heißt es, daß er nach der traditionellen Logik „unverſtehbar und ſinnlos“ ſei, da ſich das logiſche Grundgeſetz, der Satz vom Widerſpruch nicht anwenden laſſe. Eins ſei nicht alles, und aus Einem könne auch niemals alles werden; denn 1 ſei immer 1, aber nicht gleich 2, 3, 4 . . . Das Leben könne nicht den Tod in ſich bergen und umgekehrt, da Tod und Leben ſich ausſchlöſſen (S. 62). Die Sachlage ändert ſich nach L. aber ſofort dann, wenn man ſich zum Bewußtſein bringt, daß Heraklit vom organiſchen Lebensprozeß aus die ganze Wirklichkeit beſtimmt. Dort aber beginnt der Kreislauf mit dem Samen, dem Einen, aus dem das Ganze

hervorwächſt, das ſich wieder in Einem, dem Samen, als dem Ziel ſeiner Entwicklung zuſammenfaßt. Wie der abſterbende Organismus im Kreislauf der Elemente irgendwo und irgendwann wieder einmal die Form organiſchen Lebens annimmt, ſo ſeien Tod und Leben für Heraklit nur ſcheinbar unverſöhnliche Gegenſätze, in Wirklichkeit aber ineinander übergehende Phaſen eines einzigen großen Lebensprozeſſes in der Kugel des Alls (S. 80 f.). Wie dieſe Mitteilungen zeigen, geht L. ſomit in der Weiſe vor, daß er zunächſt den Sinn feſtſtellt, den jene Sätze bzw. Begriffsverbindungen unmittelbar haben, und ſodann den Inhalt fixiert, der ihnen im Rahmen der Geſamtauffaſſung Heraklits zukommt. Dieſes Verfahren iſt durchaus einwandfrei. Fehlerhaft wird L.s Vorgehen aber dadurch, daß der zuerſt erfaßte Inhalt ſo behandelt wird, wie wenn er im Denken Heraklits tatſächlich vorgelegen hätte. Das iſt aber nicht der Fall. L. ſelbſt zeigt uns, daß jene zunächſt rätſelhaft erſcheinenden Worte ſehr wohl Sinn und Bedeutung haben. Infolgedeſſen liegt die behauptete Sinnloſigkeit, der Verſtoß gegen das Widerſpruchsgeſetz, ſoweit das Denken Heraklits in Frage kommt, überhaupt nicht vor. Das Unlogiſche entſteht lediglich dadurch, daß ein von Heraklit nicht gedachter Inhalt als ein von ihm gedachter beurteilt wird.

Eingehende Unterſuchung wird u. a. auch *Hegel* zuteil. Da L. ſeiner Arbeitshypotheſe nach darauf ausgeht, das Vorhandenſein anderer Logiken als der unſeren nachzuweiſen, ſo iſt man auf die Behandung dieſes Denkers beſonders geſpannt. Man glaubt, daß vielleicht hier ein beſonders günſtiges Feld für ſeine Unterſuchungen vorliegt. Nun erweiſt L. Hegel zwar als einen beſonders wichtigen Kreisdenker und zwar als einen ſolchen von eigenem Format; aber der Nachweis, daß das Hegelſche Denken einen ſchlagenden Beweis für die Richtigkeit der L.ſchen Theſe liefert, bleibt nicht nur aus, ſondern es wird in ausführlicher Darlegung und Auseinanderſetzung mit Siegfried Behns Buch „Romantiſche oder klaſſiſche Logik?“ zu zeigen verſucht, daß die Annahme, Hegel habe der klaſſiſchen Logik eine andere gegenüberſtellen und jene durch dieſe ad absurdum führen wollen, auf einer Verkennung der Tatſachen beruht. Hegels Sätze und Begriffsverbindungen, die auf den erſten Blick ſinnlos erſcheinen, laſſen ſich nach ſeiner Anſicht „in die normale Logik reſtlos übertragen“ (S. 184).

Von einem Nachweis, daß in den Lehren der *Kreisdenker* prinzipielle Verſtöße gegen die formale Logik vorliegen, daß ſie ſich von deren Standpunkt aus nicht verſtehen ließen, kann keine Rede ſein. Denkweiſen, die in

ihrer Funktion organiſches Werden wiedergeben, können wohl nach der materiellen Seite irreführen, wenn ſie ohne weiteres auf Objektſphären nichtorganiſcher Natur übertragen werden; nicht aber offenbaren ſie Geſetzlichkeiten, die mit derjenigen der traditionellen Logik in Widerſpruch ſtünden. Wenden wir uns L.s Ausführungen über die andere von ihm erwähnte Denkform, der *Begriffspyramide* zu, ſo erfährt dieſes negative Reſultat unſerer Nachprüfung keinerlei Änderung. L. erklärt ſelbſt, daß ſie alle Prinzipien der formalen Logik enthält. Die Erfüllung des Satzes der Identität und der ſonſtigen Grundgeſetze des Denkens weiſt er eigens nach (S. 206). Wir erfahren, daß das Denken, ſolange es ſich an die logiſchen Geſetze bindet, die Ariſtoteles zuerſt formuliert hat, auch zur Syſtematiſierung in der Form der Begriffspyramide gedrängt wird (S. 290). Danach kann es ſich alſo nicht um eine „neue" Denkform, ſondern um diejenige handeln, in der ſich das an die normale Logik haltende Denken bewegt. Oder aber ſollte es nur eine unter anderen im Bereich der *traditionellen* Logik möglichen ſein, nämlich die, welche das durch die bewußten Geſetze gebundene Denken einſchlägt, wenn es ſyſtematiſierende Ziele verfolgt? Es iſt dies eine Frage, die zwar ſehr nahe liegt, auf die wir aber keine Antwort erhalten.

Noch ſtärker kommt uns die Unklarheit, die bei L. über das Verhältnis von Logik und Denkform beſteht, durch folgende Punkte zum Bewußtſein. Dem kritiſchen Leſer ſeines Buches muß in dem Abſchnitt „Die Methode" im Hinblick auf das Ziel, mehrere Logiken nachzuweiſen, ſofort folgender Satz auffallen: „Wo aber Gedanken rein als ſolche entwickelt werden, da läßt ſich auch ein Einblick in die logiſche Struktur des Denkens ſelbſt gewinnen, *wenn es ſich in Begriffen, Urteilen, Definitionen, Schlüſſen und Beweiſen darſtellt*" (S. 56)[9]. Die Entfaltung des Denkens in Begriffen, Urteilen uſw. wird hier offenbar keineswegs nur als die unſerer Logik eigentümliche Form, ſondern auch als die aller ſonſtigen noch feſtzuſtellenden Logiken angeſehen, wenn es Sinn haben ſoll, daß die Darſtellung des Denkens in Begriffen, Urteilen uſw. die Vorausſetzung für die Möglichkeit ihrer Herausarbeitung bietet. In dieſer Auslegung täuſcht man ſich auch nicht. Am Schluß eines jeden Abſchnittes erfolgt eine ſyſtematiſche Zuſammenſtellung der weſentlichen Merkmale und Geſetze der betreffenden Denkform; dies geſchieht regelmäßig nach dem kate-

[9] Die Sperrung *(Kurſiv)* des Bedingungsſatzes geht auf mich zurück. Der ganze Satz wurde bereits S. 446 mit dem vorhergehenden zitiert.

gorialen Schema der formalen Logik: 1. Begriffe, 2. Urteile, 3. Beweiſe [10]. Nun ſoll aber doch für die Feſtſtellung einer neuen Denkform die Unabhängigkeit von den Grundgeſetzen der formalen Logik das erſte Anzeichen ſein. Wie aber ſoll dieſe Bedingung erfüllt werden können, wenn auch die Struktur jener anderen Denkformen die Entwicklung in Begriffen, Urteilen, Definitionen, Schlüſſen und Beweiſen nicht entbehren kann? Die Aufſtellung des einfachſten Urteils ſetzt zum mindeſten ſchon die Anerkennung des Satzes der Identität und des Widerſpruchs voraus. Jede der verſchiedenen, von L. für möglich gehaltenen Logiken bzw. Denkformen hat danach alſo doch einen gemeinſamen Kern, nämlich die Entfaltung in Begriff, Urteil und Schluß und damit zugleich die Bindung an diejenigen Geſetze, ohne welche Begriffs-, Urteils- und Schlußbildung nicht möglich iſt, nämlich die bekannten Grundgeſetze der formalen Logik!

Wie ſich ergibt, kommt L. ſelbſt ohne die Annahme gewiſſer, allen logiſchen Strukturen gemeinſamer Elemente nicht aus. Damit ſind wir bei einem überaus wichtigen Reſultat angelangt. Denn dieſe gemeinſamen Beſtandteile ſind nichts anderes als die Grundformen unſerer gewöhnlichen Logik. Dieſe wird ſomit indirekt von ihm ſelbſt als die Logik anerkannt, deren Mittel keine Gedankenführung in Anſpruch zu nehmen umhin kann, mag ſie, je nach ihrem Ausgangspunkt und Gegenſtand, pyramidenförmig oder kreisartig ſich entwickeln, ihren verſchiedenen Aufgaben nach dieſe oder jene Bahn beſchreiten, von der einen oder anderen Methode Gebrauch machen. Sie kann daher unmöglich als eine Logik neben ſoundſo viel anderen Logiken angeſehen werden. Dem von L. ſelbſt feſtgeſtellten Tatbeſtand wird hier nur die Auffaſſung, welche in ihr *die* Logik ſieht, gerecht.

Nehmen wir dieſen Standpunkt aber nicht nur praktiſch wie L., ſondern auch theoretiſch ein, ſo verflüchtet ſich mancherlei Nebel und Dunkel. So hört es auf, ein Problem zu ſein, weshalb ſich denn gerade unſere Logik, obwohl ſie nur ein Spezialfall unter vielen anderen ſein ſoll, ihren nach L. koordiniert zu denkenden Mitſchweſtern gegenüber durchgeſetzt hat, ſo ſiegreich durchgeſetzt hat, daß ſie Jahrtauſende hindurch bis auf L.s Darlegungen als alleinige galt — eine Frage, die in ſeinem Buch weder beantwortet noch geſtellt wird. Es wird uns alsdann erſt verſtändlich, wieſo denktypologiſche Unterſuchungen überhaupt möglich ſind. Sollen verſchiedene Philoſophen in weſentlich verſchiedenen Logiken denken können, ſo begreift man nicht recht, woher der Verfaſſer ſelbſt die Zuverſicht nimmt, in ihre Gedanken-

[10] Vgl. hier S. 437 f.

bildungen eindringen, ihrem Inhalt gerecht werden, eine toto genere verſchiedene logiſche Geſetzlichkeit in die Sprache der ihm ſelbſt eigenen übertragen zu können. Die Annahme, daß es außer reinen Typen gemiſchte Charaktere gibt, nämlich Philoſophen, die, wie L. ſagt, entweder ſelbſt mit mehreren arbeiten oder doch wenigſtens einige andere ſo weit verſtehen, daß ſie das in ihnen Gedachte in die „von ihnen bevorzugte Denkform übertragen können" (S. 56 f.), bringt keine wirkliche Erklärung, geht vielmehr an ihr vorbei; denn ſie gibt uns keine Auskunft, wie bei einer einem Philoſophen eigenen mehrfachen logiſchen Geſetzlichkeit, wobei jede von der anderen grundſätzlich verſchieden ſein ſoll, das denkende Bewußtſein noch als ein einheitliches angeſehen werden kann.

Mit der Erkenntnis der Unmöglichkeit eines Beſtehens mehrerer Logiken nebeneinander bricht auch das Fundament des L.ſchen Relativismus zuſammen. L.s Nachweis verſchiedener Weltanſchauungstypen ſchließt weder denjenigen mehrerer Logiken ein, noch auch bedeutet er die von ihm behauptete Erledigung der Philoſophie als Wahrheitsforſchung. Wie vorſchnell L. mit dieſer Folgerung iſt, zeigt ſchon der Umſtand, daß er, obwohl er von vornherein ſchon mit der Annahme einer mehrfachen Logik als Arbeitshypotheſe operiert und damit ausdrücklich die Allgemeingültigkeit der gewöhnlichen Logik in Zweifel zieht, trotzdem keinerlei Mißtrauen in dieſe Logik ſetzt, mit ihrer Hilfe den Relativismus beweiſen zu können. Er hält ſie offenbar für durchaus befähigt, ihre Nichtallgemeingültigkeit allgemeingültig zu beweiſen. Damit widerlegt ſich L. in Wahrheit ſelbſt; auch er entgeht dem dem Relativismus wie dem Skeptizismus eigentümlichen Selbſtwiderſpruch nicht. Sagt er, daß der ärgſte Feind aller Philoſophie ihre eigene Geſchichte iſt, ſo iſt zunächſt jedenfalls darauf hinzuweiſen, daß der ärgſte Feind jedes Relativismus ſein eigener Verſuch ſich zu begründen iſt. Folgert L. auf Grund ſeines ſcheinbaren Nachweiſes mehrerer Logiken, daß nur Typen von Weltanſchauungen möglich ſind, alles Ringen nach *der* Weltanſchauung aber umſonſt iſt, daß es dieſe nicht gibt und niemals geben wird, ſo ſei nicht überſehen, daß dieſer Standpunkt doch wohl auch eine Weltanſchauung bedeutet, eine ſehr ſchwerwiegende und bedeutungsvolle ſogar, ja eine beſorgniserregende und tragiſche für jeden ernſten Wahrheitsforſcher, eine verhängnisvolle für unſer Erkennen nicht nur, ſondern auch für unſer Leben, das für ſeine Geſtaltung durch ſie feſter und ſicherer Normen beraubt wird.

Mag auch die erkenntnistheoretiſche Fundamentierung der Weltanſchauung heute ungleich ſchwieriger als früher geworden ſein, ſo berechtigt doch nichts, der durch Diltheys Einfluß groß gewordenen peſſimiſtiſchen Geiſteshaltung beizuſtimmen, die Typologie der Weltanſchauung als die Auflöſung der Weltanſchauung, als der Philoſophie letztes Wort anzuſehen, zu meinen, daß den Siegeszug des hiſtoriſchen Bewußtſeins nichts mehr aufzuhalten vermag. Gerade die Ergebniſſe der typologiſchen Unterſuchungen ſollen vielmehr ein Anſporn ſein, im Ringen nach der Wahrheit auszuharren, nicht ſchwächlich, mutlos und feig die Hände in den Schoß ſinken zu laſſen. Sie ſind nämlich geeignet, uns vielleicht weiter zu bringen als das geiſtige Ringen von Jahrhunderten es vermochte. Durch typologiſche Unterſuchungen wird es, wenn ſie richtig angeſtellt werden, möglich ſein, die Ausgangs- und Anſatzpunkte der verſchiedenen Bezugsſyſteme bloßzulegen und klarzuſtellen. Wir werden auf dieſem Wege allmählich immer tiefer und in immer umfaſſenderem Maß zu der Einſicht vordringen, welche Denkform den verſchiedenen weltanſchaulichen Objektſphären die entſprechende iſt. Damit iſt die Ausſicht gegeben, die Berechtigung oder Nichtberechtigung einer Gedankenführung ſchärfer erfaſſen zu können. So darf die Typologie der Weltanſchauung zunächſt als taugliches Mittel angeſehen werden, um zu einer Weltanſchauungstheorie zu gelangen. Die Lehre von der Weltanſchauung ſoll uns aber zur Weltanſchauung ſelbſt verhelfen. Wenn ſie uns deren Blick für die der jeweiligen Aufgabe entſprechende Denktechnik und Methode ſchult, wird ſie uns mit feinerem Rüſtzeug an Fragen herantreten laſſen, deren Lösbarkeit nicht nach der widerſpruchsvollen Haltung von Jahrhunderten, nicht mit zeitlichem Maß gemeſſen werden darf, deren ewige Natur den um ſie ringenden Geſchlechtern ein Niemalsmüdewerden vorſchreibt. Nicht ſchließen möchte ich ohne den Hinweis, daß gerade im Hinblick auf dieſe Ziele die hiſtoriſch-typologiſchen Feſtſtellungen L.s, ſeine in tiefe und dunkle Schächte eindringenden Analyſen eine Vorarbeit von nicht zu unterſchätzendem Werte darſtellen.

HEDWIG CONRAD-MARTIUS' METAPHYSIK DER ZEIT

Von Dr. Peter Wuſt, Köln.

I.

Die mit Huſſerls „logiſchen Unterſuchungen“ einſetzende neue philoſophiſche Bewegung der Phänomenologie war wenigſtens der Intention nach eine Rückkehr zur objektiven Vernunft des Seins, zur inneren Sachgerechtigkeit der Dinge ſelbſt und ihrer Erſcheinungen. Man *wollte* — das war im ganzen der tiefere Sinn dieſer neuen Bewegung — man *wollte* endlich wieder einmal abrücken von jenen idealiſtiſchen Vergewaltigungsverſuchen, die ſchon ſeit Jahrzehnten, ja, eigentlich ſchon ſeit Kant, Fichte und Hegel, das philoſophiſche Denken hatten unecht werden laſſen, indem eben dieſes Denken mehr und mehr die objektiven Seinsformen der Dinge in unſeren ſubjektiven Auffaſſungsformen aufgehen ließ.

Wenn man freilich dann innerhalb dieſer Bewegung auch eine Akzentverſchiebung vornahm vom Begrifflich-Diskurſiven zum Intuitiven — zu einer „reinen Schau“ der objektiven Formen auf höherer Ebene, wie man meinte —, ſo drückte dieſe Akzentverſchiebung *nur ſehr unglücklich* das neue Wollen aus, das ſich in dieſer Richtung geltend machte.

Was man nämlich in Wirklichkeit *wollte*, das war nicht eine Rückkehr zu unbeherrſchter und ſchwärmeriſcher Ekſtatik, ſondern gerade eine Rückkehr zur althergebrachten Ehrlichkeit und Echtheit jenes philoſophiſchen Blicks, der nie ohne die ernſte Anſtrengung des Begriffs möglich iſt. Huſſerls „Logiſche Unterſuchungen“ wenigſtens können für dieſen Echtheitswillen im Anfang der Bewegung und für die beinahe unerhörte Anſtrengung des Begriffs noch ein gutes Zeugnis ablegen. Ihrem tiefſten Sinne nach war alſo von vornherein die Phänomenologie — ganz abgeſehen davon, ob dieſer Sinn ſpäter ſeine Erfüllung gefunden hat oder nicht — ein ſtarkes Bekenntnis zu dem urphiloſophiſchen Habitus des kindlichen und demnach noch reinen, unbefangenen Staunens vor der unendlichen Soſeinsmannigfaltigkeit der Dinge ſelbſt, der Welt ſelbſt und ihrer objektiven Formen, des *Seins ſelbſt*, von dem unſer Bewußtſein nur ein verſchwindend kleiner Teil iſt, und in gleicher Weiſe dann auch ein Staunen vor der metaphyſiſchen Tiefe dieſer unabſehbaren Soſeinsmannigfaltigkeit.

II.

Wie weit nun inzwiſchen dieſer Wille zu neuer, kindlich-reiner oder auch menſchlichreiner Unvoreingenommenheit des Denkens ſich durchgeſetzt hat, das iſt ſo leicht nicht zu ſagen. Daß ſeit dem Auftreten Huſſerls ſich eine gewiſſe Wandlung in der Richtung zum Objektiven hin innerhalb der deutſchen Philoſophie vollzogen hat, wie ſollte man das leugnen wollen? Denn die verfeſtigte Situation des Neukantianismus, die etwa noch unter der Diktatur Hermann Cohens beſtand, ſie beſteht in der Tat nicht mehr. Ein Werk wie Nikolai Hartmanns „Metaphyſik der Erkenntnis" — mag man im übrigen auch dieſem Werke gegenüber noch ſo viele Vorbehalte zu machen haben — ein ſolches Werk, das unter Hermann Cohen kaum möglich geweſen wäre, iſt der beſte Index für die Tatſache der veränderten philoſophiſchen Situation von heute.

Trotzdem jedoch, der volle, letzte Sinn des philoſophiſchen Umkehrwillens der Phänomenologie hat ſich keineswegs erfüllt. Er hat ſich am allerwenigſten bei Huſſerl ſelbſt erfüllt, wie ſeine „Ideen" von 1913 gezeigt haben. Joſeph Geyſer konnte ſchon in ſeinem bedeutſamen kritiſchen Werk von 1916, „Neue und alte Wege der Philoſophie", nachweiſen, wie wenig Huſſerl im Abrücken vom alten Bewußtſeinsidealismus Erfolg gehabt hatte.

Allerdings hatte ſich eine Zeitlang bei einigen Schülern Huſſerls der neue Erkenntniswille ſtärker und deutlicher offenbart als bei dem Meiſter ſelbſt. Man braucht nur an den leider zu früh verſtorbenen Reinach zu denken. Oder an den Scheler der erſten Denkperiode. Aber gerade Schelers ganzer Entwicklungsgang zeigt uns dann auch wieder, wie wenig gefeſtigt noch der neue Wille war. Denn wie hätte ſonſt Scheler ſo raſch dazu übergehen können, den einmal zur Metaphyſik und zur Ontologie eingeſchlagenen Weg beinahe überſtürzt zu verlaſſen und ſein ganzes Lebenswerk in ein Chaos zu verwandeln? Was aber Nikolai Hartmann betrifft, den zweifellos bedeutendſten Kopf dieſer neuen Denkrichtung ſeit dem Tode Schelers, ſo wiſſen wir ja längſt aus den Hintergründen ſeiner beiden Hauptwerke, namentlich aber ſeiner „Ethik", daß die Unvoreingenommenheit ſeiner „aporetiſchen" Methode keineswegs ſo zweifellos iſt, wie ſie ſich uns anfänglich darzuſtellen ſchien. Sie bedeutet im Grunde nur einen Indifferentismus, der gerade in den Fragen der letzten Seinsprinzipien — Materie oder Geiſt — viel voreingenommener iſt, als der Denker ſelbſt es wahrhaben

möchte. Man mag es immerhin gelten laſſen, daß Nikolai Hartmann im allgemeinen das *Sein* vor dem *Bewußtſein* rangieren läßt — was übrigens auch wieder eine Gefahr in ſich birgt — und daß er ferner in der Einzelproblematik oft ſehr ehrlich die Dinge ſelbſt ſprechen laſſen will. Wenn man jedoch Nikolai Hartmanns Denken im Hinabbohren nach der metaphyſiſchen Tiefe der Einzelprobleme betrachtet, dann verſagt es plötzlich vollauf und läßt einen geradezu in ein chaotiſches Durcheinander von Idealismus und Materialismus hinabſchauen, in ein Weltanſchauungswirrſal, vor dem man erſchrecken möchte [1].

III.

Um ſo erſtaunlicher dürfte nun aber nach dieſer Kennzeichnung der allgemeinen Situation, in der wir heute die Phänomenologie ſehen, die Tatſache ſein, daß wenigſtens *eine* Schülerin Huſſerls den Weg, den der Meiſter gehen wollte und doch nicht gegangen iſt, konſequent zu Ende wanderte, bis zu jenen metaphyſiſchen Tiefen, die außer ihr kaum einer ihrer Schulgenoſſen zu erreichen vermochte, es ſei denn der frühe Max Scheler oder auch Dietrich von Hildebrand in ſeinen Abhandlungen zur Ethik. Die Schülerin Huſſerls, die wir hier im Auge haben, iſt Hedwig *Conrad-Martius*. Sie iſt bekannt durch ihre „Metaphyſiſchen Geſpräche" und vor allem durch ihre „Realontologie". Die Arbeit jedoch, in der ihre Philoſophie ſie wirklich in die letzte metaphyſiſche Region geführt hat, iſt zweifellos jene tiefdringende Unterſuchung, in der ſie das *Weſen der Zeit* analyſiert hat und dabei bis zu den großen Fragen der Ewigkeit und der Gottheit vorgedrungen iſt [2].

Auf fünf Stufen ſteigt dieſe Denkerin in ihrer Analyſe der Zeit zu ſolcher

[1] Es ſoll nicht unerwähnt bleiben, daß mittlerweile auch von der Rickertſchule aus ein Vorſtoß zur Überwindung des neukantianiſtiſchen Geltungsidealismus unternommen worden iſt und zwar von *Eugen Herrigel*, der in ſeinem ſoeben erſchienenen Werk *„Der metaphyſiſche Formbegriff"* (Verlag Mohr, Tübingen 1929) weit über Nikolai Hartmanns „Metaphyſik der Erkenntnis" (und zwar gerade in den prinzipiellſten Fragen) hinausgeht. In den Unterſuchungen Herrigels, der ein Schüler von Heinrich Rickert und Emil Lask iſt, beobachtet man mit Erſtaunen den Durchbruch zu einer *perſonalen Urſphäre des Seins wie des Denkens* und damit alſo zu einer *perſonaliſtiſch-theiſtiſchen Seins- und Erkenntnismetaphyſik*, in der (ob bewußt oder unbewußt, bleibt ſich gleich) moderne und mittelalterliche Philoſophie ſich in auffallender Weiſe wirklich begegnen.

[2] Hedwig *Conrad Martius*, Die Zeit. Eine ontologiſch-metaphyſiſche Unterſuchung. Philoſophiſcher Anzeiger, herausgegeben von Helmuth Pleßner, II. Jahrgang, Seite 143—182 und Seite 346—390. Verlag Cohen, Bonn 1927/28.

Höhe Schritt für Schritt empor. Die erſte Stufe iſt die einer vorläufigen Kennzeichnung des Problems. *Was* am Daſeienden, ſo fragt ſie hier, macht die formale Kategorie der Zeit notwendig? Und ſie antwortet darauf: das Faktum der Exiſtenz ſelbſt. „Nicht um zu ſein, wie es iſt, bedarf es (das relativ Daſeiende) der Zeit, ſondern um zu *ſein* [3]." Um das verſtändlich zu machen, geht ſie nicht aus vom Werdenden, ſondern von einem in Gedanken feſtgehaltenen abſolut Dauernden. Ein ſolches (in der Idee feſtgehaltenes) Daſein von abſoluter Dauer erweckt zunächſt den Anſchein der Zeitloſigkeit. Es *iſt* und *iſt* und *iſt*. Aber, wenn wir genauer hinſehen, dann kommt Bewegung in dieſe ſcheinbare Daſeinsruhe des Dauernden. Aus dem „es *iſt* und *iſt* und *iſt*" wird ein „ich *bin*, ich *war*, ich *werde ſein*." Und das kommt daher, daß dieſes Dauernde von endlicher Daſeinsart ſein Daſein nicht in *einem* Punkte *geſammelt* beſitzen kann. Dieſer Mangel liegt aber nicht etwa an unſerer ſubjektiven Auffaſſungsmöglichkeit, ſondern in der objektiven Natur des Dauernden. Zwar täuſcht ſeine „ſchlechte Unendlichkeit" in der Erſtreckung des „iſt" nach rückwärts und nach vorwärts ſo etwas wie die Unendlichkeit der Ewigkeit vor. Aber eben dieſe unendliche Erſtreckung iſt *leere* Ewigkeit. Sie iſt die Ohnmacht der niemals ſammelbaren Exiſtenz des endlich Daſeienden in dem *einen* Punkte voller, abſolut daſeinserfüllter Gegenwart. Wir erkennen dieſen Mangel ſofort, wenn wir uns darauf beſinnen, daß jeder Gegenwartspunkt des endlich Daſeienden der letzte ſein kann. Seine Washeit iſt nur *äußerlich*, nur faktiſch und zufällig, mit dem „Hypokeimenon des Daſeins" verbunden, nicht aber innerlich und notwendig, nicht endgültig, ſondern gleichſam nur geſchenkter Weiſe und wie auf ſteten Abruf. Aber damit weiſt eine ſolche Art Daſeiendes hinaus auf ein (möglicherweiſe) Daſeiendes, bei dem dieſe bloß äußerliche Verbundenheit von Washeit und Exiſtenz a limine eine innere, abſolut notwendige und daher unzerreißbare Verbundenheit iſt. Das aber würde beſagen, daß zeitliches Daſein nur aus ewigem Daſein heraus und die Zeit überhaupt nur aus der Ewigkeit ihrem tieferen Weſen nach erkannt werden könnnte. Damit iſt die Denkerin ſchon auf der erſten Stufe zu derſelben Frageſtellung gekommen, die ſchon Boethius vor Jahrhunderten als notwendig erkannte, um das Weſen der Zeit metaphyſiſch zu erfaſſen.

Von dieſer vorläufigen Kennzeichnung der zeitlichen Exiſtenz wird nun auf der nächſten Stufe zu einer exakteren ontologiſchen Beſtimmung fort-

[3] a. a. O. S. 144.

geſchritten. Es gilt zu ſehen, weshalb das Dauernde ſeinen Exiſtenzbeſitz nicht bloß nicht in einem Punkte geſammelt *hat*, ſondern auch, weshalb es ihn ſo nicht haben *kann*. Unſer phänomenales Zeitbewußtſein, das uns in der Gegenwart wie in einem ausgebreiteten Raum zwiſchen Vergangenheit und Zukunft gleichſam ruhen läßt, täuſcht uns nämlich dauernd über die erſchreckende ontiſche Situation hinweg, in der wir uns eigentlich als zeitlich exiſtentielle Weſen, mitſamt aller zeitlichen Exiſtenz überhaupt, befinden. Was iſt aber eigentlich Gegenwart? Wenn wir genau hinſehen, dann bedeutet ſie immer nur einen *Schnittpunkt* zwiſchen Vergangenheit und Zukunft, einen Schnittpunkt ohne jegliche Daſeinsbreite, geradezu ein *Nichts*, wäre man verſucht zu ſagen, wenn wir nicht wüßten, daß wir eben beſtändig von dieſem ſogenannten „Nichts" des *Augenblicks* leben müſſen. Aber dieſer „Augenblick", deſſen metaphyſiſche Bedeutſamkeit ſchon Platon im „Parmenides" aufgegangen iſt, zeigt uns nun auch den Weg, um „die ontiſche Geburtsſtätte der Zeit" zu entdecken. Die zeitliche Exiſtenz ſteht nämlich tatſächlich ihrer ontiſchen Situation nach „auf des Meſſers Schneide". Als zeiliche Exiſtenz iſt ſie der *Tangente* zu vergleichen, die ſich mit dem Kreis weſensmäßig, inſofern ſie eben Tangente iſt, immer nur in *einem* Punkte berühren kann. Dieſer Punkt der Berührung offenbart uns als mathematiſcher Punkt die paradoxe Tatſache „einer Teilhabe, die zugleich auch *nicht* Teilhabe iſt". Zwar kann die paradoxe Situation der zeitlich-relativen Exiſtenz im Verhältnis zur abſoluten Exiſtenz, inſofern es ſich eben bei aller Exiſtenz um Realität und nicht bloß um mathematiſche Idealität handelt, von dieſem Bild von Kreis und Tangente nur annäherungsweiſe illuſtriert werden. Trotzdem wird ſoviel ſichtbar, daß die Gegenwart in dieſer ihrer eigentlichen „pointierten" Schärfe des Augenblicks an jener dialektiſchen Paradoxie des mathematiſchen Berührungspunktes der Tangente mit dem Kreis irgendwie Anteil hat, wenn man bedenkt, daß im „Augenblick" zwar Realität liegt, aber doch ein ſolches Minimum *pointierter Realität*, daß man im Grunde von einem Nichts zu ſprechen verſucht wäre. Die Gegenwart, in dieſer Schärfe ihrer ontiſchen Situation gefaßt, ſteht, ſoweit ſie eben dauernde Gegenwart iſt, ſtets auf des Meſſers Schneide dieſer bloßen Berührungsexiſtenz, aus dem Nichts herausgeſetzt und immer wieder dem Nichts verfallend, ja, über den Abgrund des Nichts ſtetig an dieſer einen, infiniteſimalen Aktualitätsſtelle des Exiſtenzminimums „hinweggeriſſen". Alle relative Exiſtenz, als Ganzes genommen, als das kreatürliche Univerſum überhaupt, weſt an dieſem einen

Punkt, zwiſchen Nichts und Nichts (vom Endlichen her geſehen), und dieſer eine Punkt iſt damit auch konſtitutiv im ontiſchen Sinne für die ſpezifiſche „Gegenwart", in der überhaupt ſo geartetes Sein allein beſtehen kann. Inſofern relatives Sein infolge ſeines bloß äußeren, ihm zugewieſenen, ihm beſtändig nur geſchenkten Seinsbeſitzes bloß an dieſer Aktualitätsſtelle am notwendigen, in ſich ſelbſt geſicherten Sein teilhaben kann, iſt es auf die Zeit als ſeine beſondere, formale Daſeinsform angewieſen. Als ſich entwickelndes Sein hat es zwar Seinspotentialität, die in Aktualität übergehen kann. Aber als relatives Sein überhaupt (als ein idealiter bloß dauerndes Sein etwa) ſteht es prinzipiell auf dieſem ontiſch-kritiſchen Scheidepunkt zwiſchen Nichts und Nichts, weil es aus dem Nichts herausgeſetzt iſt und als *geſetztes* Ja prinzipiell oder weſenhaft nicht in den *ſelbſtverſtändlichen* Beſitz dieſes Ja übergehen kann. Gewiß verſpürt man hier bei dieſer Denkerin etwas ſtark ihre Beinfluſſung ſowohl von Kirkegaard wie auch von der dialektiſchen Theologie Karl Barths. Aber ſie will ja trotzdem mit ihren Ausführungen nicht zu jener exkluſiven Dialektik übergehen, die in der Karl-Barth-Schule dazu benützt wird, um Relatives und Abſolutes *vollkommen* auseinanderzureißen; man darf ihr alſo wohl darin rechtgeben, wenn ſie darauf hinweiſt, daß uns im Hinblick auf dieſe ontiſche Situation der relativen Exiſtenz, ſobald wir ſie in ihrer ganzen Schärfe erfaſſen, ſo etwas wie ein metaphyſiſches Grauen packen muß. „Das Exiſtierende (gemeint iſt das relativ Exiſtierende) darf froh ſein, mit ſeiner Exiſtenz als einer Beute purer Momentanität dem radikalen Nichts fort und fort zu entrinnen, — ſo lange es Exiſtenz überhaupt hat [4]."

Auf der dritten Betrachtungsſtufe wird nun ſcheinbar wieder ein Schritt nach rückwärts getan. Denn dieſer ontiſchen Sachlage der *pointierten* Daſeinsaktualität des zeitlichen Seins widerſpricht ja doch unſere alltägliche Anſchauung. Nach dieſer Anſchauung wiſſen wir nichts von dieſem furchtbaren „Engpaß" unſeres zeitlichen Seins, von dieſer „Todeslinie" des Momentanen, auf der wir uns dauernd bewegen ſollen. In der alltäglichen Anſchauung ſtellen ſich uns Vergangenheit und Zukunft als „potentielle Leerformen" dar, die Vergangenheit z. B. als das alles Aktuelle verſchlingende Grab des Seins, die Zukunft als der ewig das Neue gebärende Mutterſchoß des Werdens.

Dieſe Anſchauung aber hat in gewiſſem Sinne ſogar ihr ſachliches Recht.

[4] a. a. O. Seite 169.

Denn ſie iſt nicht bloß eine wohltätige Täuſchung, die uns die ontiſche Gefahrſituation, in der wir ſtehen, verhüllen ſoll. Das Vergangene iſt ja doch immer die *Seinsbaſis* für das Gegenwärtige, und dieſes iſt wiederum die Grundlage für das Zukünftige. Das zeitliche Sein iſt, genau betrachtet, ein Kontinuum von ſich tragenden und ſich einander bedingenden Aktualitätsgeſtalten. Nichts kann in dieſer kontinuierlichen Reihe abſolut durchſtrichen werden, mag es ſich nun nur um das Dauernde handeln (das man ſich freilich nur ideell als reine Dauer zur Gegebenheit bringen kann) oder um das ſich in Wahrheit „Entfaltende", bei dem man die Bedeutſamkeit des Vergangenen für das Gegenwärtige und des Gegenwärtigen für das Kommende ganz deutlich erkennt.

Und dennoch — ſo betont jetzt die Denkerin —, die Abſurdität der ontiſchen Sachlage bleibt auch ſo noch beſtehen. Denn wenn auch z. B. meine Kindheit die notwendige Seinsbaſis iſt für mein gegenwärtiges Daſein, ſo „habe" ich doch, ſtreng ontiſch betrachtet, dieſe Kindheit als Kindheit nicht mehr „in Beſitz". Ich kann faktiſch nicht mehr zu ihr „hinlangen", um ſie in dem ſtarr gewordenen Soſein ihres Geweſenheitscharakters zu verändern. Die Zeit wäre erſt dann aufgehoben, wenn ich alles das, was mir einmal als aktueller Beſitz zugehörte oder zugehören wird, *zugleich* und *weſenhaft innerlich* beſitzen könnte. Die relative Exiſtenz aber iſt von einer ſolchen Beſitzform des Seins ausgeſchloſſen auf Grund ihres bloßen Geſetztheitscharakters. Sie kann alſo gar nicht anders exiſtieren als in dieſer Gefährdetheitslage bloßer Exiſtenzberührung. Aber warum nicht?

Mit dieſer Frage ſteigt Hedwig Conrad-Martius zur folgenden Betrachtungsſtufe empor, auf der ſie zur ontologiſchen Begründung ihrer Theſe übergeht. Hier aber wird nun endlich der Punkt ſichtbar, an dem man die notwendige, tiefinnerliche Daſeinsunruhe und Zeitunruhe aller relativen, bloß zufälligen oder faktiſchen Exiſtenz zu erkennen glaubt. Denn jenes Sein, dem die Exiſtenz bloß „zugemeſſen" iſt, kann nur durch die beſtändige Poſition, durch einen immer wieder ſich erneuernden Poſitionsakt, gegen das abſolute Nichtſein geſichert werden. Seine Exiſtenz kann niemals in ſeinen ureigenen, für es ſelbſtverſtändlichen Seinsbeſitz übergehen. Es kann prinzipiell von jener Seinsungewißheit, die mit einem bloß äußerlichen Seinsbeſitz gegeben iſt, nicht loskommen. Es kann von der *Seinsunruhe* nicht loskommen, weil der Abgrund des für es möglichen abſoluten Nichtſeins beſtändig unter ihm aufgähnt. „Die zeitliche Form iſt nur der

formale Ausdruck der ontiſchen Grundſituation, daß das Sein aufgeht in einem Sichbehaupten gegen das Nichtſein und deshalb geſetzte Seinsruhe in ſich ſelber weſenhaft ausſchließt [5]."

Wie aber wäre es, wenn es eine Exiſtenzart gäbe, bei der dieſe ontiſche Sachlage von vornherein ausgeſchloſſen iſt? „Exiſtenz, die nicht *gegen* das Nichtſein geſtellt iſt, weil die Möglichkeit, auch *nicht* zu ſein, formal-weſenhaft in ihr ſelbſt von ihr ſelbſt ausgeſchloſſen iſt? Bedürfte es auch hier einer beſonderen ‚Poſition' dem Nichtſein gegenüber [6]." Damit hat die Denkerin die Region des Abſoluten beſchritten. Nur zaghaft und taſtend freilich betritt ſie dieſe Region, wohl wiſſend, daß hier jeder übereilte Schluß von der Möglichkeit eines auf dieſe Art in ſich beſchloſſenen Seins zur Wirklichkeit ſie in die gefährliche Nähe des ontologiſchen Argumentes für das Daſein Gottes verſetzt.

Auf dieſer fünften Stufe aber entfaltet ſie nun erſt eigentlich den ganzen Reichtum und die ganze Stärke ihres ſpekulativen Geiſtes. Hier wird ein großer Teil der ſpekulativen Theologie unter dem Geſichtspunkt der Relation von Zeit und Ewigkeit abgehandelt. Leider würden wir den uns hier zugemeſſenen Raum überſchreiten, wenn wir uns noch ausführlicher mit dieſem bedeutſamſten Teil der Unterſuchung auseinanderſetzen wollten.

Betrachtet man das Ganze dieſes metaphyſiſchen Verſuchs, ſo wird man freilich an mehr als einer Stelle widerſprechen. Dieſe Abhandlung iſt als Ganzes ſicherlich nicht mehr als ein erſter Verſuch, um ſich gleichſam experimentierend in dieſe ſchwierige metaphyſiſche Materie einzulaſſen. Aber ſie iſt doch ein ſo ehrlicher und überdies auch zum Weiterdenken bis ins Letzte und Tiefſte ſo ſehr aufreizender Verſuch, daß man wohl in der bisherigen Literatur der Phänomenologenſchule vergeblich nach einer Arbeit Ausſchau halten dürfte, die ſo unerbittlich wie dieſe ein Sonderproblem bis in ſeine metaphyſiſche Wurzel verfolgt.

---

[5] a. a. O. Seite 349.
[6] a. a. O. Seite 349/50.

G. Allgemeinere und geſchichtsphiloſophiſche Probleme

DIE EINHEIT DES ABENDLANDES, VON DER DEUTSCHEN MITTE AUS GESEHEN

Von Univerſitätsprofeſſor Dr. Hans Eibl,
Wien

In mehr als einem Sinne läßt ſich von der Einheit des Abendlandes oder überhaupt eines geſchichtlichen Abſchnittes ſprechen. Man kann darunter eine begriffliche Einheit verſtehen, indem man gewiſſe Merkmale hervorhebt, z. B. rein äußerlich oder formal eine räumlich-zeitliche Umgrenzung feſtſetzt und alles Umſchloſſene als zuſammengehörig definiert, auch wenn dieſer Bereich ſonſt nichts gemeinſam hätte als eben dieſes Beiſammenſein in Raum und Zeit. Man könnte, noch immer bei einer bloß begrifflichen Einheit bleibend, aber vom Äußerlichen ins Innere eindringend, gemeinſame Charakterzüge hervorheben, gewiſſe weltanſchauliche, wiſſenſchaftliche, politiſche, künſtleriſche Geſtalten und Abfolgen; dann wären die Ereigniſſe in dem umſchloſſenen Bezirk auch innerlich verwandt, in dem Sinne der Ähnlichkeit. Entſchiedener iſt noch innerhalb der zweiten Bedeutung des Wortes Einheit die Nüanzierung, daß nicht nur einander ähnliche, ſondern auch voneinander abweichende, ja entgegengeſetzte Erſcheinungen als zuſammengehörig, als Entfaltungen eines einheitlichen Geſetzes begriffen würden. Am innigſten wäre die Einheit in einem dritten Sinne, dem der Kooperation.

Es werden im folgenden alle drei Bedeutungen des Wortes verwendet werden, aber ſo, daß die zuletzt genannte das letzte Wort behalte. Die geſchichtsphiloſophiſche Betrachtung, aus einem Intereſſe der theoretiſchen Vernunft unternommen, diene den Forderungen der praktiſchen Vernunft und ſei geleitet von einem Zukunftsglauben. Das iſt keine Vermengung der Gebiete, denn in der Geſchichte findet Ordnung durch Werte (oder Unordnung durch Unwerte) ſtatt, es iſt weſentlich für die Geſchichte, daß es ſo iſt, und es iſt nicht möglich, auch nur betrachtend an der Geſchichte teilzunehmen, ohne zugleich auch mitten in den Prozeß der Werterhöhung oder -minderung einzutreten. Deshalb läßt ſich von der Vergangenheit nicht ſagen, daß ſie endgültig verſunken und für künftige Wertverwirklichung unfruchtbar geworden ſei; ſie bleibt plaſtiſch. —

Beginnen wir mit der rein formalen, der räumlich-zeitlichen Beſtimmung des Begriffes Abendland. Es ſeien darunter dem herrſchenden Sprachgebrauch gemäß die kulturellen und politiſchen Erſcheinungen im römiſch-

germaniſchen Raum ſeit dem Beginne der Zeitrechnung verſtanden, doch ſei nach der Zukunft hin dieſer Bereich nicht nur in zeitlicher Hinſicht (was ziemlich ſelbſtverſtändlich iſt), ſondern auch in räumlicher offen gelaſſen. Es iſt möglich, daß die oſteuropäiſch-ruſſiſche Welt in dieſen Raum hereinwachſe, und nichts zwingt uns, in zeitlicher Hinſicht an den nahen Untergang zu glauben. Auch wäre es gekünſtelt, dieſen Abſchnitt „Abendland" zwei geſonderten Kulturwelten, etwa mit Spengler der frühchriſtlich-magiſchen und der ſpätchriſtlich-fauſtiſchen zuzuweiſen, vielmehr bilden frühes und ſpäteres Chriſtentum eine einzige zuſammenhängende Welt, zu deren Vorausſetzungen die antike und die hebräiſche Kultur — bei allem Eigenwert, den dieſe beſitzen — doch auch gehören. — Vergleicht man dieſe abendländiſche Welt aus größerer Diſtanz mit anderen Kulturwelten, ſo fällt ein Zug zur Erfaſſung der empiriſchen Wirklichkeit mit einer anderswo unerhörten Hingebung auf. Er zeigt ſich auf künſtleriſchem Gebiete in einer von keiner anderen Kultur in gleichem Maße geübten Tendenz zum Techniſch-Rationellen, — die Wandlungen vom ſchweren doriſchen zum leichten joniſchen Stil und endlich zum römiſchen Bogenbau, vom romaniſchen Stil zur Gotik, vom Hiſtorismus zur modernen Bauweiſe liegen in den Richtungen zur größeren techniſchen Vollkommenheit —, er zeigt ſich insbeſondere auf wiſſenſchaftlichem Gebiete in einer bisher von keiner anderen Kultur erreichten Durchdringung der Natur. Das Streben in die Erfahrungsbreite aber ſteht mit der Vertikaltendenz zur Höhe und Tiefe in heftiger Spannung.

Dieſe inhaltliche Kennzeichnung führt zur Einheit in der nüanzierten zweiten der oben angeführten Bedeutungen, zur Einheit im Sinne der Zuſammengehörigkeit auch des Widerſprechenden. Die erwähnte Spannung nämlich drückt ſich in einem dialektiſchen Geſetz aus, das man mit Worten Hegeles als die Dreiheit von Theſis, Antitheſis und Syntheſis bezeichnen kann. Das Axiom der Theſis lautet: Das Ganze iſt früher als der Teil, das Allgemeine iſt von höherer Wirklichkeit als das Beſondere; umgekehrt behauptet die Antitheſis: Der Teil iſt früher als das Ganze und das Allgemeine iſt bloße Abſtraktion, einzige Wirklichkeit iſt das Einzelne. Die Syntheſis aber ſagt: Der Teil hat nur Sinn in Bezug auf das Ganze; das einzelne wird nur begriffen als Sonderfall eines Allgemeinen; aber das Ganze und das Allgemeine bleiben leere Begriffe, wenn nicht die Erforſchung der Teile und der Einzelheiten

bis an die Grenzen des Möglichen geſchehen iſt. Es ſcheint, daß man dieſe drei Phaſen des Geiſtes drei geſchichtlichen Abſchnitten zuordnen kann; nämlich die Theſis der Zeit bis ins hohe Mittelalter, die Antitheſis vom Ende des Mittelalters bis in unſere Zeit; doch ſpricht manches dafür, daß wir uns heute bereits in der Vorbereitung einer Syntheſe befinden: den Umſchwung zur Syntheſe kann man etwa in die Zeit Kants verlegen. Im Stile der Theſis ſind die im frühen Chriſtentum auf Grund der Lehren des Neuen Teſtamentes und mit Hilfe der platoniſchen Begriffsſprache formulierten Dogmen von der realen Gemeinſchaft der Menſchen in Erbſünde und Erlöſung, der Trinitätslehre, der Anteilnahme der Menſchen an göttlicher Natur durch die Inkarnation, der Gemeinſchaft der Heiligen, die Eine Weltkirche, das Eine Weltreich, die Einheit der Weltanſchauung, die Einheit und Kontinuität der Kunſtſtile vom ſpätantiken Bogenſtil durch den um Rationaliſierung kämpfenden romaniſchen bis zum gotiſchen, in welchem der Baugedanke der Wölbung mit techniſcher Vollendung durchgeführt iſt. — Im Stile der Antitheſe iſt der jähe Übergang zu einer neuen Kunſtform, der Zerfall der Chriſtenheit in mehrere chriſtliche Gemeinden und in mehrere einander ſchroff gegenübertretende Nationalſtaaten, der Individualismus als Lebensſtimmung, der Subjektivismus als Erkenntnistheorie, die Lehre vom Staatsvertrag als ſoziologiſche Hypotheſe. Die Prädeſtinationstheologie, in welcher die einzelnen Seelen dem allmächtigen Gotte gegenüberſtehen, der ihr Schickſal unwiderruflich beſtimmt, iſt das theologiſche Vorſpiel zum mechaniſtiſchen Weltbild, in welchem das Bewegungsſpiel der Atome unabänderlich feſtgelegt iſt durch das Geſetz der Kauſalität. Aber die ungeheure Leiſtung der Antitheſe iſt die moderne Wiſſenſchaft. — Die ſchematiſche Kennzeichnung iſt nun mit Inhalt auszufüllen, aber eine Einſchränkung ſogleich anzumerken: die Einheit der abendländiſchen Kultur und ihrer dialektiſchen Entfaltung ſoll nicht an allen Erſcheinungen, ſondern an der zentralen, an dem religiöſen und philoſophiſchen Weltbild dargeſtellt und nur gelegentlich ein Blick auf politiſche und künſtleriſche Gebilde geworfen werden: dieſe Einſchränkung rechtfertigt ſich nicht nur durch die erzielte Ökonomie, ſondern auch durch die gewahrte Autarkie: es genügt die Kultur vom Zentrum aus, von der Weltanſchauung, zu kennzeichnen.

I. PHASE: DIE THESIS

Es iſt leicht, in der Phaſe der Theſis die Konvergenz der Ideen zu zeigen, und in die große Bewegung gleichgerichteter Gedankengänge den kleineren

Rhythmus und die ſchwächere Stimmführung der gliedernden Varianten einzutragen. So bricht als neues Element innerhalb des urchriſtlichen, platoniſch gefärbten Realismus um 400 die Auguſtiniſche Einſicht vom Bewußtſein als dem eklatanteſten Fall realer Verbundenheit mit einer überindividuellen Ordnung auf: in te redi, et transcende te ipsum iſt ein treibender Gedanke des Weſtens, den die öſtliche Chriſtenheit nicht mehr apperzipiert. Von dieſer dringt um 500 ein rein neuplatoniſcher Strom in die chriſtliche Theologie und Myſtik ein durch die pſeudodionyſiſchen Schriften. In den Jahrhunderten der Völkerwanderung wahren beſonnene Geiſter das traditionelle Gut, im 10. Jahrhundert erlebt der reine Neuplatonismus eine kräftige Nachblüte im Syſtem des Eriugena, aber Auguſtinus gewinnt von da ab immer mehr die Herrſchaft über die Geiſter, ohne daß freilich das unterirdiſche Beben ſeiner Erkenntnisbegründung von dem objektiv gerichteten und vom Zweifel nicht erſchütterten Zeitalter ganz gefühlt worden wäre, — bis auf der Höhe des Mittelalters, um 1200, Ariſtoteles, der Kritiker der platoniſchen Ideenlehre, dem Denken und der Phantaſie eine neue Richtung, die Richtung aufs einzelne weiſt, die nächſte Phaſe, die der Antitheſe, leiſe präludierend. Noch wahrt die klaſſiſche Scholaſtik das platoniſch-urchriſtliche Gedankengebäude, — weshalb es nicht genau iſt, ſie als chriſtlichen Ariſtotelismus zu bezeichnen —, mit den konſtruktiven Axiomen der Realität des Gemeinſamen, des architektoniſchen Aufbaues der Welt, der inneren Verbundenheit des Geſchöpfes mit dem Schöpfer, aber bald wird dieſes Gefüge — und man muß hinzufügen, in Verfolgung der durch den Ariſtotelismus eingeleiteten Richtung auf das Einzelne — Stück für Stück abgebaut, und zwar zuerſt die Realität des Allgemeinen. Es iſt richtig, dieſer Aufbau der Seinsregionen: der unbelebten, der belebten, der beſeelten, der geiſtigen, der göttlichen — ſtammt aus Ariſtoteles, es iſt auch richtig, daß das aſtronomiſche Weltbild des Mittelalters mit dieſem Aufbau in einem phantaſiemäßigen Zuſammenhang ſteht und auch dieſes Weltbild aus der Antike ſtammt. Aber das begriffliche Gefüge der Welt, das klar und kurz wie kaum ein anderer Scholaſtiker *Thomas von Aquin* darſtellt (Summa contra gentiles IV, Kap. 11), iſt viel mehr als das, was Ariſtoteles gelehrt hatte: das Hinzukommende iſt der urchriſtliche und platoniſche Realismus. Und dieſes ſo bereicherte Gefüge iſt nur hiſtoriſch-zufällig, aber nicht weſensmäßig verbunden mit dem aſtronomiſchen Weltbild der ſpätantiken Wiſſenſchaft, kann daher auch mit anderen wiſſenſchaftlichen Vorſtellungen vom Weltgebäude verknüpft werden. Es bleibt aber pſycho-

logiſch verſtändlich, daß die Sonderung von metaphyſiſcher Weltanſchauung und naturwiſſenſchaftlichem Weltbild zunächſt nicht geſchah und von der werdenden Naturwiſſenſchaft lange Zeit auch die Metaphyſik bekämpft wurde und vielfach bis heute bekämpft wird.

Realiſtiſch iſt an der Darſtellung des Thomas 1. der innere Zuſammenhang innerhalb jeder Seinsregion dadurch, daß ſie eine beſtimmte Form des göttlichen Abbildes darſtellt, 2. der innere Zuſammenhang der Seinsſtufen untereinander dadurch, daß a) die Ebenbildlichkeit nach oben zunimmt durch Steigerung eines Merkmals: der modus emanationis jeder Seinsregion wird nach oben immer innerlicher; b) dadurch, daß die höheren Seinsregionen die tieferen zum Teil durchdringen (ſo iſt ein Teil der Materie vom Leben durchdrungen, ein Teil des Lebens von der empfindenden Seele, ein Teil des beſeelten Lebens von der Vernunft, und eine einzige Stelle des beſeelten, vernünftigen Lebens mit der Gottheit hypoſtatiſch vereint, aber in Annäherung an dieſen Gipfel das ganze Menſchengeſchlecht zur Erfüllung mit göttlichem Leben durch Gnade berufen), c) dadurch, daß Gott als Schöpfer die ganze Seinspyramide erhält und durchdringt. In keinem möglichen Denkſyſtem iſt der Schöpfungsgegriff ſo folgerichtig aus dem Ganzen konſtruiert, wie in dem Syſtem der Hochſcholaſtik. Wenn nämlich die in unſere Erfahrung hereinragenden Teile dieſes Aufbaues nach oben zunehmende Innerlichkeit und Macht aufweiſen, dann iſt, wenn wir die Reihe über die Erfahrung hinaus fortſetzen, an der Spitze der Seinspyramide eine höchſte Macht und vollendete Innerlichkeit zu erſchließen, d. h. das höchſte Weſen iſt nicht nur, als Gipfel, in dem Daſein und Soſein zuſammenkommen, abſolutes Weſen, ſondern zugleich Perſönlichkeit (als innigſte Innerlichkeit) und Schöpfer (als abſolute Macht).

II. PHASE: DIE ANTITHESIS

Dieſe größte pihloſophiſche Zuſammenfaſſung der Geiſtesgeſchichte iſt zuſammengehalten durch den platoniſchen Realismus. Bei dieſem Gedanken beginnt nun auch der Abbau vom 15. Jahrhundert an, indem das Axiom des Nominalismus, welches lautet: das Allgemeine iſt nicht wirklich, iſt bloße Konſtruktion des Subjektes oder gar Benennung, konventionelles Zeichen, wirklich iſt nur das Einzelne, der Teil — den Realismus verdrängt. Darauf lockert ſich allmählich das Gefüge dieſer Weltarchitektur und es ſinken dahin der Reihe nach die begrifflichen Konſtruktionen, in denen die Lehren vom Leben, von der Seele, vom Sinn der Geſchichte untergebracht waren, zuletzt wird die Lehre von Gott erſchüttert, an die Stelle des überſichtlichen Gebäudes tritt eine unüberſehbare Menge kleinſter Elemente: aber hinter dieſem Staubſchleier werden die urſprünglichen konſtruktiven Linien bald hier, bald dort wieder ſichtbar und das Thema der Philoſophiegeſchichte ſeit der Renaiſſance iſt wohl auf der einen Seite die Prinzipienlehre der unerhört erfolgreichen nominaliſtiſchen Wiſſenſchaft, auf der anderen Seite aber die nie

ganz ſchwindende Erinnerung an die große abendländiſche Metaphyſik. Man kann die Entwicklung ſeit Kant ſo ſehen, daß dieſe Erinnerung wieder lebhafter wird, die konſtruktiven Gedanken langſam auch außerhalb der kirchlichen Tradition erwachen, wieder geglaubt werden. Die Erneuerung der Scholaſtik am Ende des 19. Jahrhunderts war ein Signal.

Während in der erſten Phaſe die Ideen zu einem einheitlichen Weltbild konvergieren und Verſchiedenheiten der Tendenzen nur als Nuancen bereichern, iſt für die Phaſe der Antitheſe die Divergenz, die Überſpannung, das Auseinanderfallen kennzeichnend. Und während die urchriſtliche und mittelalterliche Welt vorwärtsgerichtete, apokalyptiſche Zeiten ſind, wobei allerdings ſeit Auguſtinus die Gegenwartswirklichkeit der Kirche das Apokalyptiſche in das Dämmerlicht einer Zukunft von unbeſtimmter Ferne ſchiebt, ſind Renaiſſance und Reformation der Vergangenheit zugewendete Bewegungen. Gemeinſam haben beide außerdem das nominaliſtiſche Axiom und die damit verbundene individualiſtiſche Lebensſtimmung. Aber ſie ſind zugleich einander dialektiſch entgegengeſetzt; der Humanismus verherrlicht den Menſchen und bewundert eine Kultur, von der er glaubte, daß ſie den Menſchen verklärt habe, die Reformation verzweifelt an den durch die Sünde verderbten Kräften der Natur. Aber gemeinſam haben beide doch wieder, daß ſich an ihnen die „Liſt der Idee" bewährt: denn dieſe rückwärts gewandten Bewegungen erreichen etwas ganz Neues: das naturwiſſenſchaftliche, genauer: das mechaniſtiſche Weltbild. Der Humanismus als Bewunderung der alten Literatur, die Renaiſſance als Nachahmung der antiken Kunſt ſind Vordergrundserſcheinungen; dahinter treibt das leidenſchaftliche Intereſſe an der Natur; Repräſentant dieſes Triebes in ſeiner künſtleriſchen und ſeiner wiſſenſchaftlichen Form iſt Leonardo da Vinci, lebendiges Symbol der Renaiſſance, als Naturforſcher Vertreter des Mechanismus. Die Reformationstheologie andrerſeits, indem ſie dem nominaliſtiſchen Axiom gemäß die reale Gemeinſchaft abbaut und die individuelle Seele der erdrückenden göttlichen Allmacht gegenüberſtellt, die Freiheit durch die Prädestination aufhebt, iſt ſchon Mechanismus: wie die Individuen zur Prädeſtination ſo verhalten ſich die Atome zur alles beſtimmenden, unentrinnbaren Weltkauſalität. Der moderne Atomismus iſt keineswegs eine Erneuerung des antiken: dieſem fehlt der Begriff des kauſalen Weltgeſetzes, jener iſt ohne dieſes Geſetz undenkbar; das Geſetz aber war den Begründern der modernen Naturwiſſenſchaft ſo ſelbſtverſtändlich, weil dieſer Begriff durch eine anderthalb Jahrtauſende alte theologiſche Überlieferung einge-

prägt war. Es war Problemblindheit, wenn Naturaliſten, die das Spiel der Atome vom Geſetz geregelt ſein ließen, glaubten Materialiſten zu ſein. Das mechaniſche Geſetz iſt der letzte Schatten Gottes. Die Tatſache dieſer Problemblindheit beweiſt, wie tief im Innerſten das Denken durch die theologiſche Überlieferung geformt worden war; man ſah und ſieht das Problem der Tatſache des Geſetzes meiſtens nicht, weil ſie ſelbſtverſtändlich geworden war; über Selbſtverſtändliches wundert man ſich nicht.

Das architektoniſche Weltbild der übereinander aufgebauten Seinsregionen iſt dahingeſunken, aber es bleibt noch lange die Einheit und Realität Gottes als Reſtſtück realiſtiſchen Denkens. *Descartes*, der erſte Syſtematiker des neuen Weltbildes, iſt ſoweit noch Anhänger der ariſtoteliſchen Phyſik, daß er das Leere leugnet, daher auch die Welt nicht aus Atomen aufbaut; aber Mechaniſt iſt er wie nur irgend einer: ja gerade durch die lückenloſe Ausfüllung des Weltraumes mit mechaniſch bewegter Materie wird für die Phantaſie und das Gefühl der Mechanismus noch bezwingender. Wo iſt noch Platz für die Seele? Gleichwohl behauptet Descartes ſowohl ihre Subſtanzialität wie ihre Freiheit, ja er entdeckt, vielleicht gerade weil er durch den Mechanismus ſich in die Enge getrieben fühlt, das, was Auguſtinus vor ihm ſchon erkannt hatte, von neuem, nämlich daß das Bewußtſein das Einzige unmittelbar Gegebene ſei, und ſo konſtruiert er, ohne rechte innere Form, das Seiende aus den Seelen, der mechaniſch bewegten Materie und Gott, wobei er ſich die belebte Natur als ſeelenloſen Mechanismus und die Wirkung der Seele auf die Materie als eine mechaniſche, nämlich als Bewegungsänderung denkt. Das Unnatürliche der Verbindung der Seele mit einem Mechanismus hat er empfunden, die Verbindung iſt ihm eigentlich ein Wunder. Aber die ſo gewonnene Antitheſe von Materie und Seele, von Ausgedehntem und Denkendem, erweiſt ſich alsbald als eine vorläufige, gewiſſermaßen zufällige Poſition. Das zeigt die ſofort einſetzende Debatte mit der Klarheit eines platoniſchen Dialoges. Denken und Ausdehnung ſind alſo zunächſt Gegenſätze, deren Vereinigung ein Rätſel iſt, aber man kann an der Realität beider nicht zweifeln, denn das Denken iſt das einzige Gewiſſe und die Ausdehnung iſt doch eine klare Idee, mit deren Hilfe man die Welt konſtruieren kann. Es muß alſo zwei Arten von Subſtanzen geben, geiſtige und körperliche (wobei *Descartes* zugibt, daß doch nur Gott im eigentlichen Sinne Subſtanz, ſchlechthin Unabhängiges iſt). Aber wie dieſe beiden zuſammenwirken, das weiß Gott allein. — Eben wegen dieſer Gegenſätzlichkeit können ſie

nicht aufeinanderwirken, Gott wirkt von Fall zu Fall auf beide, lehren die *Okkaſionaliſten*. Übrigens iſt die Ausdehnung durch ihre Unendlichkeit doch eine Ausdrucksform wenigſtens des göttlichen Geiſtes; wir können ſie außerdem denken und ſchauen alles in ihr, ſo daß wir, auch wenn wir die Dinge im Raume anſchauen, ſie gewiſſermaßen in Gott ſchauen, ſagt *Malebranche* in Erinnerung an den Auguſtiniſchen Realismus. — Alſo iſt der Gegenſatz nicht ſo arg, meint *Spinoza*, vom extremen Realismus der Kabbala herkommend, wir können beides, Denken und Anſchauung, als Attribute der einen göttlichen Subſtanz auffaſſen; freilich iſt dann alles Geſchehen unausweichlich feſtgelegt durch die Notwendigkeit der göttlichen Natur, aber das iſt ja die allgemeine Überzeugung der mathematiſch verfahrenden Wiſſenſchaft. — Aber damit opfern wir das Individuum, wendet *Leibniz* ein; nein, verlaſſen wir die nominaliſtiſche Vorausſetzung doch nicht, von der unſer Denken ſeit faſt drei Jahrhunderten ausgeht: Subſtanz iſt Einzelſubſtanz; darüber ſind wir doch alle einer Meinung, auch Ariſtoteles ſagt es gegen platoniſche Übertreibungen. Doch ſoviel iſt richtig: wir ſollen Denken und Ausdehnen nicht dualiſtiſch entgegenſetzen: am beſten, wir faſſen die Ausdehnung als das Ergebnis eines weniger klaren Vorſtellens auf und konſtruieren die Welt aus ſeeliſchen Monaden mit mehr oder weniger deutlichen Vorſtellungen; die dumpfſten ſollen zuſammengeballt die Materie bilden. Die Monaden mögen füreinander undurchdringlich ſein, jede ſoll die Umwelt in ſich nur ſpiegeln können, der Ablauf, das Geſchehen ſei determiniert, prädeſtiniert von Anfang an, ſo daß wir den von Fall zu Fall eingreifenden Gott der Okkaſionaliſten nicht brauchen; natürlich iſt der Ablauf ſtreng notwendig, einem Mechanismus vergleichbar, doch ſoll zugleich durch die Weltmechanik das Reich Gottes verwirklicht werden. Gott ſelbſt ſteht dem Kosmos anders gegenüber als die geiſtigen Monaden einander; er ſchafft und durchdringt die Welt. — Doch halt! Das iſt eine Stelle, an der die ſtrenge Getrenntheit der Einzelweſen durchbrochen wird, und nicht die einzige. Die andere iſt Leibnizens ſpätere Lehre von den „herrſchenden" Monaden, den Lebensformen. So taucht hinter der homogenen, zunächſt nur durch Gradunterſchiede gegliederten Vielheit der Monaden doch das architektoniſche Gerüſte der Welt neuerdings auf. —

Die engliſche Philoſophie reduziert dieſen ſich regenden Reichtum.

Nach *Berkeley* genügt es, vorſtellende Geiſter anzunehmen, in denen Gott die Vorſtellungen erzeugt, wir können die dumpfen Monaden, welche die reine Materie bilden ſollen, ſtreichen; die Materie exiſtiert *nur*

als Vorſtellung. Berkeley ſtimmt darin den Vorgängern noch bei, daß er die Vorſtellungen in den Seelen aus Gott ſtammen läßt. Aber die Mehrzahl der führenden Denker aus England iſt der Meinung, daß die Philoſophen auf dem Kontinent ſich eigentlich überflüſſige Sorgen machen, wenn ſie die Ideen, da ſie angeblich nicht aus den Dingen ſtammen können, auf Gott zurückführen. Sie ſtammen eben aus den Dingen, aus der Erfahrung, und dürfen die Erfahrung nicht überſchreiten. Das iſt der gemeinſame Glaube von *Hobbes, Locke* und in gewiſſem Sinne auch von *Hume*. Dabei beunruhigt den Materialiſten Hobbes die Frage nicht im geringſten, wie es überhaupt zu einem erfahrenden Bewußtſein komme, Locke gibt zwar zu, daß die ſekundären Qualitäten aus dem Bewußtſein ſtammen, die primären jedoch hält er für objektiv und ſtellt feſt, daß gewiſſe zuſammengeſetzte Vorſtellungen (Subſtanz, Kraft) ſich bewähren; Berkeley ſtreicht auch die primären Qualitäten, Hume folgt ihm darin, löſt auch die allgemeinen Ideen der Kauſalität und Subſtanzialität auf, ſogar die Annahme einer Konſtanz des Ich ſcheint ihm auf Verwechſlung zu beruhen: dabei allerdings geht er über den Empirismus tatſächlich hinaus; denn er behauptet, daß das Bewußtſein die Erfahrung mit Vorſtellungen ordne (wie Kauſalität und Subſtanz), welche die Erfahrung überſchreiten und warnt daher vor dieſen Begriffen. Man kann, wie Kant ſogleich geltend machen wird, auf dieſe Tatſache noch anders reagieren als durch die Anklage wegen Kompetenzüberſchreitung. Alle dieſe Nominaliſten überſehen, was ſchon ihr Stammvater Ockam überſehen hatte, daß ſie die Tatſache der Regelmäßigkeit vorausſetzen und damit das objektive Fundament der abſtrakten Begriffe bejahen.

III. PHASE: UMSCHWUNG ZUR SYNTHESIS

1. Kant und der deutſche Idealismus

Kant verſucht, die in Unordnung geratenen Gedankenmaſſen neuerdings zu klären und zu ordnen. Er ſtellt feſt: Richtig iſt der Ausgangspunkt, die Bewußtſeinstatſache. Es mag ſein, daß Hume recht habe, gegen Descartes, Malebranche, Leibniz und Berkeley, mit dem Einwand, daß das Ich nicht Subſtanz ſei. Aber das Bewußtſein iſt doch beharrend; mag es metaphyſiſch ſein was immer, es iſt doch Syntheſis. Zu ſagen, daß dieſe Syntheſis, dieſe Vorausſetzung alles Denkens, überhaupt alles Vorſtellens, eine Täuſchung ſei, iſt einfach ſinnlos. Richtig iſt es auch, wenn Berkeley es für Willkür hält, daß bloß die ſekundären Qualitäten als ſubjektiv gelten

ſollen; in der Natur des Subjektes begründet iſt noch viel mehr, und es handelt ſich nun darum, dieſes feſtzuſtellen. Aber zu weit geht die andere Behauptung Berkeleys, daß es deshalb keine objektiven Dinge an ſich gebe; dieſe gibt es, man kann nur von ihnen nichts anderes ſagen, als daß ſie ſind und daß ſie den im Bewußtſein auftauchenden Erſcheinungen und den vom Bewußtſein auf Grund dieſer Erſcheinungen und der im Bewußtſein ſelbſt liegenden ordnenden Kräfte konſtruierten Begriffen zugeordnet ſind.

Damit iſt die kritiziſtiſche Poſition gewonnen. Es gilt nun im einzelnen zu zeigen, inwiefern das Weltbild von der Organiſation des Bewußtſeins abhänge, und zugleich, innerhalb welcher Grenzen und in welchem Sinne gleichwohl Erkenntnis möglich und warum ſie möglich ſei.

Die grundſätzliche Löſung iſt die, daß eine unbekannte Welt der Dinge an ſich in unerklärlicher Weiſe mit dem Bewußtſein zuſammenhänge, im Bewußtſein die hereinragende Welt, und zwar nur die ſinnliche Erſcheinung, dieſe aber nicht nur durch die Anſchauungsformen Raum und Zeit, ſondern auch durch Denkformen, von denen die wichtigſten Subſtanz und Kauſalität ſind, zu einer zuſammenhängenden, räumlich-zeitlichen und wiſſenſchaftlich bearbeitbaren Erſcheinungswelt geordnet werde. Die Ordnungsprinzipien des Bewußtſeins gelten nur ſoweit, als ſie urſprünglich gewirkt haben: alſo nur innerhalb der Erſcheinungswelt. Wiſſenſchaft iſt nur Entfaltung oder Analyſis der urſprünglichen Syntheſis des ordnenden Bewußtſeins. Dieſes Bewußtſein iſt aber nicht das individuelle, es iſt ein allgemeines Bewußtſein überhaupt — eine metaphyſiſche Konſtruktion von platoniſchem Typus.

Des näheren ſind die Begriffskomplexe, in denen ſich Kant mit den Vorgängern auseinanderſetzt, 1. das Verhältnis von Bewußtſein und Ausdehnung (Descartes, Berkeley), 2. von Bewußtſein, Subſtanz und Kauſalität (Hume), 3. die Lehre vom Bewußtſein als metaphyſiſcher Größe, d. i. eine metaphyſiſche Anthropologie oder das Problem von der Stellung des Menſchen im Ganzen der Welt, 4. kosmologiſche Probleme, von denen das wichtigſte das Verhältnis des Kosmos zu Gott iſt.

ad 1. Daß es keine durchſchaubare und nicht in Begriffen konſtruierbare Gemeinſchaft zwiſchen dem Bewußtſein und dem „anderen" gebe, gilt für Kant als ausgemacht, doch iſt dieſes „andere" nicht das Ausgedehnte (wie für Descartes), denn die Ausdehnung iſt eine Vorſtellung (Malebranche, Leibniz, Berkeley), aber das „andere" iſt weſenhaft unvorſtellbar. Nicht nur der Raum, ſondern auch die Zeit gehört dem Bewußtſein an (das geht über Berkeley noch hinaus).

ad 2. Dem Hume gibt Kant darin recht, daß auch Subſtanz und Kauſalität aus dem Subjekt hervorgehen. Aber damit wird die Geltung der durch dieſe Begriffe gebildeten Gedanken nicht erſchüttert, denn die Wiſſenſchaft bezieht ſich eben auf keine andere Welt als die der Erſcheinungen: eine Erſchütterung des Glaubens an die Tragweite dieſer Begriffe tritt nur auf, wenn man ihnen von vorneherein mehr zumutet als ſie leiſten können.

ad 3. In der Zuordnung der Verſtandesformen zur ſinnlichen Mannigfaltigkeit liegt ein Problem, das auch Hume im Grunde nur durch die aphoriſtiſch erwähnte, nicht in das Zentrum ſeiner Lehre gerückte Annahmen einer präſtabilierten Harmonie löſen zu können glaubte.

Warum paſſen denn die Denkformen, die dem Geiſte einwohnen, überhaupt auf den Stoff des Denkens? So einfach wie Spinoza es ſich gedacht hatte, daß die modi des Denkens den modis der Ausdehnung genau entſprächen, geht es nicht. Das iſt eine unbewieſene, willkürliche Behauptung, und eine unrichtige dazu, denn im Modus der Ausdehnung iſt manches koexiſtent, was im Modus des Denkens in einer Sukzeſſion ſich darſtellt. Die tranſzendentale Apperzeption, eine Leiſtung des Bewußtſeins überhaupt, ſcheint eine Löſung dieſer Frage durch den Gedanken anzubieten, daß es eben dasſelbe Bewußtſein ſei, welches raumzeitlich und kategorial ordne, und der Kritizismus beruhigte ſich dabei. Aber es iſt keine Löſung; denn das Problem der Anwendbarkeit der dem Geiſte immanenten Formen auf den reinen Stoff der Empfindung beſteht auch für das Bewußtſein überhaupt. Nur wenn das Bewußtſein auch den Stoff der Empfindung hervorbrächte, wäre es verſtändlich, daß es den ihm einwohnenden Formen dieſen Stoff anpaßte: ſo wird hinter dem Bewußtſein überhaupt, das ſelbſt ſchon eine metaphyſiſche Annahme iſt, eine weitere metaphyſiſche Hypotheſe ſichtbar, die eines ſchlechthin ſchöpferiſchen Bewußtſeins. Eine andere Frage aber, die nach dem Grunde der Übereinſtimmung zwiſchen den Gedanken und Anſchauungen des Subjektes A mit denen der Subjekte B, C . . . vermag die Theorie des Bewußtſeins überhaupt plauſibel zu beantworten; dieſes iſt etwas wie eine platoniſche Idee, an der die einzelnen Seelen Anteil haben. Soviel alſo ſcheint Kant gewiß: die Seele erkennt, weil ſie teilnimmt an einem irgendwie ſchöpferiſchen Bewußtſein.

Die Frage nach der Erkenntnisbegründung führt Kant zu einer metaphyſiſchen Theorie des Bewußtſeins. Zunächſt baut er dieſe Theorie nur ſo weit aus, als er ſie braucht, um ſich die Tatſache des Erkennens zu deuten. Aber man kann natürlich die Frage nach der Stellung des Bewußtſeins im Ganzen der Welt in viel weiterem Umfange ſtellen. Vielleicht hat das Bewußtſein auch durch ſchöpferiſche Tat, durch Freiheit, Anteil am ſchöpferiſchen Grunde; und vielleicht erſtreckt ſich dieſe Verwurzelung hinein bis in die Individuation?. In der Kritik der reinen Vernunft verſucht Kant, den Schluß aus der Konſtanz des Ich auf die Subſtanzialität der Seele als irrig zu beſeitigen, dagegen eine andere umſtrittene Lehre ſicherzuſtellen: die der Freiheit. Die Kritik der Subſtanzialität der Seele wird verſtändlich, wenn man ſich der Bedeutung erinnert, die das Wort „Subſtanz“ im Zeitalter der klaſſiſchen Mechanik angenommen hatte.

Bei Descartes wirkt die Seelensubstanz mechanisch, ähnlich wie ein Körper, bei Leibniz ist sie einfach und undurchdringlich wie ein Atom. Indem Kant das Wesen des Subjektes in den Akt der Synthesis verlegt, nähert er sich der scholastischen Theorie, derzufolge die Substanzialität der Seele in ihrer Aktualität liegt, aber er kennt diesen Begriff der Substanz nicht, er kennt nur den nach dem Schema des Atomismus geprägten Begriff der schlechthin unveränderlichen Substanz. Ein nicht entwickelter Gedanke, der aber innerhalb der Voraussetzungen liegt, wäre die Begründung auch der individuellen Bewußtseinseinheit aus dem Metaphysischen. Das Einzelbewußtsein ruht im Metaphysischen nicht nur dadurch, daß es Bewußtsein, sondern auch dadurch, daß es Individualität ist. Die Freiheit, die dem bewußten Wesen zukommt, insofern es metaphysisches Wesen oder Ding an sich ist, käme ihm dann auch das Individuum zu. — Die Freiheit gewinnt Kant aus demselben Gedankengang, der sich gegen die Substanzialität richtet; wie die Kategorie der Substanz so soll auch die Kategorie der Kausalität nicht auf die Seele als metaphysisches Wesen anwendbar sein, wobei in beiden Fällen Kants Denken bestimmt ist von physikalischen Vorstellungsweisen, in einem Falle von dem Gedanken an die Substanz als träge Beharrendes, im anderen Falle von dem Gedanken an die Kausalität als Ursache von Bewegung, also im Sinne einer physikalischen Kausalität.

ad 4. Die letzte Gedankengruppe beschäftigt sich mit dem Kosmos; Probleme sind die räumliche und zeitliche Ausdehnung, die Arten der Ordnung der Erscheinungen im Kosmos, das Verhältnis des Kosmos zu Gott. Die Frage nach der Ausdehnung ist nach Kant grundsätzlich nicht zu beantworten. Die Einzelheiten dieses Stückes der Untersuchung sind hier nicht wichtig. Die Frage nach den Arten der Ordnung beantwortet Kant in der Vernunftkritik unvollständig, indem er hier nur zwei Ordnungen untersucht: die der Kausalität und die der Freiheit. Später holt er die Ordnung der Teleologie nach, ohne allerdings diesem Begriff denselben logischen Rang zuzuerkennen wie den beiden anderen Begriffen, mit Unrecht. Als kausale Ordnung ist der Kosmos geschlossener Ablauf, in dem jedes Geschehen zusammenhängt sowohl in der Richtung der Vergangenheit mit Vorausgehendem, wie in der Gegenwart mit Gleichzeitigem, wie in der Richtung der Zukunft mit Folgendem; da aber die Zeit eine Anschauungsform ist, so besteht eine Präjudiz dafür, daß im Metaphysischen alles zusammenhänge sub specie aeternitatis, also in einer der Wechselwirkung ähnlichen Weise; nur der

ſubjektiven Blickrichtung erſcheint die eine Ordnung als kauſal, die andere als teleologiſch. Übrigens ſteckt die Teleologie bereits in der von Kant als vollwertig anerkannten Kategorie der Wechſelwirkung; der vermittelnde Begriff iſt die Ganzheit.

Die teleologiſche Ordnung iſt eine Ordnung im Hinblick auf einen letzten Zweck; dieſelbe Welt kann nach Kant zugleich kauſal und teleologiſch geordnet ſein, die mechaniſche Kauſalität kann zugleich Zwecke verwirklichen: der Leibniziſche Ausgleich der beiden Begriffe. Aber in der Kritik der Urteilskraft definiert Kant noch einen konkreteren Begriff der Teleologie — eine deutliche Korrektur — nämlich die Ganzheitskauſalität in den organiſchen Weſen. Kant iſt daran, die Teleologie endlich im Weltaufbau an die gebührende Stelle zu ſetzen, die Teleologie als Mittelſtück und Übergang zwiſchen Mechanismus und Freiheit einzuſchieben und dem Organiſchen ſeinen Platz zwiſchen der unbelebten Welt und der Region des Bewußtſeins zuzuerkennen. Die Fixierung der Teleologie im Sinne einer im Reiche des Lebendigen wirkſamen Macht hätte auch inſofern einen paſſenden Mitteltrakt zwiſchen Mechanismus und Bewußtſein abgegeben, als die Ganzheit innerhalb des Lebendigen eine Vorſtufe zur Einheit des Bewußtſeins iſt. Aber Kant ſcheut ſich, die Teleologie als eine ordnende Macht (in entfernter Analogie zur Syntheſis des Bewußtſeins) einzuführen, er will ſie doch nur als regulatives Prinzip, als helfenden oder leitenden Gedanken gelten laſſen, wobei er nicht zu bedenken ſcheint, daß auch die Kategorien in ſeinem Syſtem nichts anderes ſind.

Der dritte Kreis von kosmologiſchen Betrachtungen beſchäftigt ſich mit dem Verhältnis der Welt zu Gott. Wie in der Seelenlehre gegen einen unter dem Bilde der phyſikaliſchen Subſtanz vorgeſtellten Seelenbegriff, ſo kämpft er in der metaphyſiſchen Kosmologie gegen einen phyſikaliſch gedachten Gottesbegriff. Das iſt das Richtige in ſeiner Kritik des kosmologiſchen Argumentes; mißlungen iſt die Zurückführung des kosmologiſchen Argumentes auf das ontologiſche. Wohl iſt es wahr, daß es unzureichend iſt, Gott als eine die phänomenale Reihe als erſtes Glied beginnende Urſache der Weltvorgänge zu denken; ſo vorgeſtellt fiele Gott unter den Begriff der erſcheinenden Welt. Aber Gott könnte ja die zeitloſe Urſache der Welt und ihres Ablaufes ſein, auch wenn dieſer in der Zeit anfangs- und endlos wäre. Und Kant ſelbſt müßte eigentlich eine ſolche Konſtruktion annehmen. Indem er von Dingen an ſich ſpricht, ſetzt er eine hinter der Erſcheinung liegende intelligible Welt. Die Einheitlichkeit des Seienden, ſoweit

ſie vorhanden iſt, die Möglichkeit der Syntheſis der Elemente durch die tranſzendentale Apperzeption, das Bewußtſein überhaupt, die Freiheit — alle dieſe Dinge ſind verwurzelt in der intelligiblen Welt; und dort liegt auch das Weſen Gottes. — Wogegen Kant ſich mit Recht wehrt, iſt die Veräußerlichung des Gottesbegriffes, die unter dem Einfluß des nominaliſtiſchen und mechaniſtiſchen Denkens geſchehen war. Gott darf nicht gedacht werden als eine Urſache neben andern, wenn auch als überragende; er muß anders gedacht werden. Die anderen Arten des Verhältniſſes Gottes zur Welt ſind Schöpfung, Emanation, Selbſtverwandlung. Welche von dieſen zu wählen ſei, darüber zu ſprechen würde Kant ablehnen: aber welche man auch wähle, auf jeden Fall wird dann das göttliche Weſen als eine übergreifende und durchdringende Wirklichkeit gedacht.

Wenn wir alles zuſammennehmen, ſo ſteht Kant da als derjenige, der das mechaniſtiſche Weltbild entwurzelt, indem er die Kauſalität als eine Schöpfung des Subjektes hinſtellt: ſo eröffnet er dem Subjekt den Ausweg in Metaphyſik und Freiheit. Hinter dem Dualismus wird eine geſchichtete Welt wenigſtens in Umriſſen wieder ſichtbar. Von platoniſchem Typus iſt, wie erwähnt, ſeine metaphyſiſche Konſtruktion des Bewußtſeins überhaupt.

Es iſt daher geſetzmäßig, daß der deutſche Idealismus, vom Bewußtſein überhaupt ausgehend, verſchiedene Formen der neuplatoniſchen Theologie erneuert. Die von Kant beibehaltene neuplatoniſche Trennung von phaenomenon und noumenon übernehmen ſeine Nachfolger und ſuchen durch die Erſcheinung hindurch das noumenon oder den intelligiblen Charakter der Welt zu erraten. Das läuft zum Schluß auf die Beantwortung der Frage hinaus, welche Äußerung des uns am nächſten liegenden noumenon, d. h. welche Äußerung des Bewußtſeins als beſte Veranſchaulichung des Abſoluten gewählt werden ſolle. *Fichte* entſcheidet ſich für den ſittlichen Willen, *Schelling* für das im Zuſtand ſchöpferiſcher Intuition wirkſame Ahnungsvermögen, *Hegel* für die logiſch ordnende Vernunft. Jeder ſucht von ſeinem Ausgangspunkt aus alles andere zu umfaſſen. Am engſten iſt Fichte, dem es nicht glingt, die Natur anders denn als Widerſtand zu deuten, viel weiter Hegel, der in ſeinen logiſchen Begriff auch den dialektiſchen Widerſpruch aufnimmt, am weiteſten Schelling, der aus dem telepathiſchen Dämmerzuſtand der Ahnung Zugang zu gewinnen ſucht ſowohl zum hellen Bewußtſein wie zum dunkeln Drang. Die Syſtematiker des Idealismus ſpiegeln zugleich die Zeitgeſchichte wider. *Fichte* vollzieht die Syntheſe von

neuplatoniſcher Metaphyſik mit der Idee der Freiheit. *Hegel* vertritt mit den Mitteln eines alle Entfaltungen des Geiſtes rechtfertigenden Denkens die Reaktion ſowohl gegen die franzöſiſche Revolution als auch gegen die deutſche Freiheitsbewegung, damit aber zugleich eine Rückkehr zum aufgeklärten Abſolutismus, aber nicht um ſeiner einzigartigen Gültigkeit willen, ſondern weil der neue Abſolutismus eben tatſächlich der Abſchluß eines Prozeſſes iſt, der auch die Revolution als notwendigen Beſtandteil in ſich enthält. Weil die Idee der Revolution in Hegels Dialektik des Geiſtes mit enthalten iſt, hat ſein Syſtem nicht nur konſervativ, ſondern auch revolutionär gewirkt. *Schelling* allerdings weiſt in zweifacher Hinſicht *über* ſeine Zeit hinaus, einmal durch ſeine Metaphyſik der Natur, dann durch ſeine apokalyptiſche Kultur- und Religionsphiloſophie. Davon ſogleich mehr.

2. Das 19. Jahrhundert

Wir haben die Schwelle des 19. Jahrhunderts überſchritten. Am Beginn ſteht in Deutſchland der Klaſſizismus; Kant, der Synthetiker und Neuordner, iſt als eine Teilerſcheinung des Klaſſizismus zu begreifen. Der deutſche Klaſſizismus iſt ein Symptom der Syntheſe, Beginn der dritten Phaſe der abendländiſchen Geiſtesbewegung.

Es gilt, um dieſen Satz zu erläutern, dreierlei zu klären: 1. In welchem Maße es berechtigt iſt unter der Syntheſe gerade des deutſchen Geiſtes in beſonderer Weiſe die europäiſche Geiſtesbewegung zu betrachten; 2. inwiefern der deutſche Klaſſizismus als Syntheſe, als Gegenbewegung gegen das 16. Jahrhundert aufgefaßt werden kann; 3. inwiefern dieſer Klaſſizismus eben doch auch Symptom oder Vorbereitung iſt. Dieſe dritte Frage iſt zu erörtern im Zuſammenhang mit der Frage nach der Stellung und dem Charakter des 19. Jahrhunderts als Geſamterſcheinung.

ad 1. Zuerſt iſt über die zentrale Stellung der deutſchen Geiſtesbewegung zu ſprechen. Das deutſche Volk liegt in der Mitte Europas, das iſt ſein geographiſches Schickſal, und eben deshalb haben die Päpſte vom 10. Jahrhundert an im römiſchen Reich deutſcher Nation ſein weltliches Oberhaupt zur Übernahme des Imperiums beſtimmt: in der Zeit der Theſe, in der Zeit des Glaubens an Gemeinſchaften höheren Ranges war der deutſche Kaiſer prinzipiell das weltliche Oberhaupt der Chriſtenheit. In der Phaſe der Antitheſe greift auch der Zerfall von der Mitte Europas aus um ſich; hier zerbricht die Chriſtenheit in Stücke und der Riß geht zugleich mitten durch das deutſche Volk. Der Exploſion im Zentrum entſpricht die Expanſion an der Peripherie: die ſchaffenden Kräfte des Weſens Abendland werden auseinan-

dergeriſſen und die peripheren Teile weit über die Grenzen Europas hinausgetrieben: die Zeit der Zertrümmerung in der Mitte iſt zugleich die Zeit der Begründung der großen abendländiſchen Kolonialreiche, die Zeit einer Hegemonie der weißen Raſſe in allen Erdteilen. Zuſammenzubringen mit dieſer wechſelſeitigen Zuordnung von Zerfall und Expanſion ſind die Ereigniſſe am Ende dieſer Periode: der Herrſchaftsbereich der europäiſchen Nationen ſchrumpft ein, vielleicht iſt in abſehbarer Zeit das europäiſche Volk ungefähr auf den mittelalterlichen Raum eingeſchränkt: aber es bereitet ſich (indem wir beſonders auf die Mitte achten) eine Neuordnung auf anderen Grundlagen als denen der Antitheſe vor. Doch davon ſogleich mehr, kehren wir zunächſt zum deutſchen Klaſſizismus zurück.

ad 2. Es iſt nicht genau, wenn man ihn als Fortſetzung und Vollendung der Reformation auffaßt. Zunächſt iſt dieſes Vorurteil nur dann einigermaßen plauſibel (obwohl auch dann unrichtig), wenn man den deutſchen Klaſſizismus auf die klaſſiſche deutſche Literatur einſchränkt; aber es gehört viel mehr dazu; er beginnt mit dem Ende des Dreißigjährigen Krieges (Leibniz iſt zwei Jahre vor dem Weſtfäliſchen Frieden geboren) und umfaßt in einer erſten Periode Leibniz und die deutſche Barockarchitektur, ſowie die Muſik von Bach, in der zweiten die klaſſiſche deutſche Literatur, Kant und die klaſſiſche deutſche Symphonie, in der dritten die deutſchen Metaphyſiker nach Kant und die Romantik. Unter den Vorausſetzungen des deutſchen Klaſſizismus erſcheint die eigentliche Reformation weniger ſtark vertreten als der Humanismus (welcher der Reformation entgegengerichtet iſt) und die Gegenreformation. In Wahrheit iſt der deutſche Klaſſizismus das Beſtreben des geſamten deutſchen Geiſteslebens über dem Trümmerfeld einer zerſtörten Welt eine neue aufzubauen. Darum ſind auch alle großen Schöpfer Synthetiker, Leibniz, der den Gegenſatz der chriſtlichen Bekenntniſſe überwinden will und die Einheit des Abendlandes empfindet (wie das Memorandum für Ludwig XIV. beweiſt), der Schöpfer des Fauſt, der Schöpfer der IX. Symphonie, die neueren deutſchen Metaphyſiker; und es geht der eine große Zweig des Klaſſizismus, die öſterreichiſche Muſik, aus der Kultur jenes Teiles des alten Reiches hervor, in dem ſich die Idee des mittelalterlichen Weltreiches erhalten hatte. —

Wenn das 19. Jahrundert und der es einleitende deutſche Klaſſizismus als Vorbereitungen bezeichnet worden ſind, ſo liegt der Einwand nahe, daß jede Gegenwart Durchgang von einer Vergangenheit zu einer Zukunft ſei, jede Zeitepoche daher irgendwie

etwas Proviſoriſches habe. Allein dieſer Einwand iſt doch zu ſehr gedacht aus einer naturwiſſenſchaftlichen Art des Sehens, für welche es eine gleichmäßig dahinfließende Zeit, eine Größe T mit verſchiedenen Indices 1, 2, 3 . . . gibt. In der geſchichtlichen Zeit dagegen treten geiſtige Geſtalten von eigenartigen Charakteren auf. Und ſo wie es auch unter Menſchen von etwa gleich hohem geiſtigem Range ſolche gibt, die als Vollendete wirken, andere dagegen wirken zwieſpältig, problematiſch, ſo gibt es auch Zeiten, die das Gepräge der Sinnerfüllung an ſich tragen, während andere Perioden als Nachwirkung, als Epigonentum oder Vorbereitungen und Verheißungen empfunden werden; bei genauerer Analyſe ſtellt ſich freilich immer heraus, daß in der Vollendung Nachwirkung und Vorbereitung iſt, und auch jene anderen Perioden ihren eigenen Wert haben; aber der erſte Eindruck verliert dadurch nicht ſeine Berechtigung: in ihm iſt die Geſtaltqualität feſtgehalten.

Den Eindruck der Vorbereitung auf eine neue Syntheſe machen an der europäiſchen Welt des 19. Jahrhunderts zwei Züge: 1. Die Rekapitulation der Vergangenheit in einer von keinem früheren Zeitalter erreichten Raſchheit und Reichhaltigkeit; ein Maskenzug des Geiſtes brauſt an uns vorüber; 2. in dialektiſcher Spannung mit dieſer der Vergangenheit zugewendeten Tendenz ſteht ein ſtürmiſcher Drang zur Zukunft. Der dominierende Zug aber iſt der zweite, der erſte iſt Nachwirkung der in die Vergangenheit gerichteten Aufmerkſamkeit ſeit der Renaiſſance und Reformation. —

Äußerlich, in der Kunſtform ſpricht ſich der zuerſt genannte Charakterzug in der raſchen Abwandlung der hiſtoriſchen Stile aus, angefangen von der Antike, über Romantik und Gotik bis zu Renaiſſance und Barock. — In Weltanſchauung und Dichtung beginnt das Jahrhundert bei uns, ſowohl in Weiterbildung Kants, wie auch im Gegenſatz zu Kant, deſſen Denken von den Naturwiſſenſchaften ausgegangen war, mit einſeitiger Zuwendung zu den Ereigniſſen des Geiſteslebens, — eine humaniſtiſche Haltung, welche der Renaiſſance des 15. und 16. Jahrhunderts entſpricht. Verantwortlich für dieſe Haltung ſind einerſeits wohl auch die Gedanken Kants, inſofern dieſe gegen die Alleinherrſchaft einer unter dem Bilde des Mechanismus geſehenen Weltanſchauung gerichtet waren und dadurch die Erhöhung des Bewußtſeins über die Natur erwirkten, ſodann aber die gewaltige Geſamterſcheinung des Klaſſizismus in Philoſophie nicht nur, ſondern auch in Literatur und Muſik, endlich das große Schickſal der Revolutions- und Gegenrevolutionskriege. Dem Überſchwange einer die Natur überfliegenden und lediglich mit Kategorien pſychologiſcher Herkunft arbeitenden Metaphyſik tritt in der zweiten Generation des Jahrhunderts der naturaliſtiſche Einbruch vernichtend entgegen. Er wiederholt die naturaliſtiſche Aufklärung des 18. Jahrhunderts, bringt auch die demokratiſche Revolution und den Liberalismus nach der Mitte von Europa, birgt aber in ſich zwei

in der Folge gerade dieſe Aufklärung überwindende Gedanken, die allerdings beide in der vorangegangenen Metaphyſik, bei Schelling und bei Hegel, vorgebildet waren: den Begriff der Entwicklung des Lebens und den der Entwicklung der Geſchichte. Beide treten zu jener Zeit im Heerbann einer naturaliſtiſchen Aufklärung auf, gehören natürlich nicht dorthin und führen ſinngemäß um 1900 zur Erkenntnis vom Ganzheitscharakter des Lebendigen und vom dialektiſchen Charakter der Geſchichte. Daß die Menſchen der letzten naturaliſtiſchen Aufklärung das nicht ſahen, iſt eine Problemblindheit ähnlich jener, in welcher die Materialiſten des 18. Jahrhunderts (und auch die des 19.) geglaubt hatten, daß der Begriff des Geſetzes in einem materialiſtiſchen Syſtem Platz habe. Da ertönt in der dritten Generation der Ruf: „Zurück zu Kant!", wodurch der Kritizismus vom Ende des 18. Jahrhunderts noch einmal heraufgeholt wird; ſo daß im Laufe dreier Generationen die geiſtigen Haltungen von drei Jahrhunderten rekapituliert werden. Es iſt, als ob eine große Seele, bevor ſie Neues vornimmt, noch einmal aller Eindrücke ſich erinnern wollte, die in einem größeren Abſchnitt ihres Lebens für ſie beſtimmend geweſen waren.

Seit etwa 1900 verwandelt ſich der Kritizismus — in klarer Vorausſicht hatte Leo XIII. 1879 die Erneuerung der Scholaſtik eingeleitet — allmählich in *Metaphyſik*, es laſſen ſich auch außerhalb der Neuſcholaſtik und außerhalb des Kritizismus Wendungen zur Metaphyſik feſtſtellen, aber die werdende Metaphyſik trägt nicht mehr den Charakter des Idealismus des 19. Jahrhunderts, ſchon im Tempo nicht, ſie iſt viel langſamer und vorſichtiger; was nicht lediglich ein Zeichen ſchwindender Genialität iſt, ſondern vielmehr davon, daß die neueinſetzende metaphyſiſche Bewegung, im weſentlichen auf dem kritiſchen Realismus aufruhend und inſofern der Scholaſtik verwandt, ein Unternehmen auf lange Sicht und darum mit der Ausſicht auf Bewährung iſt.

Der zweite Charakterzug iſt der Drang zur *Zukunft*. Die erſte Zukunftsviſion des Jahrhunderts iſt die Idee des dritten Reiches, es folgen die Viſion des Übermenſchen und die ſozialiſtiſche Apokalypſe; vom Hintergrunde imperialiſtiſcher Pläne, großer Weltreichsgedanken, hebt ſich in der erſten Generation des 20. Jahrhunderts die wenigſtens für den engeren abendländiſchen Raum ausſichtsreiche Idee einer größeren Völkergemeinſchaft ab. — Dem humaniſtiſchen, geiſtesgeſchichtlichen Zug des vorigen Jahrhundertbeginnes entſpricht es, daß die Viſion der Zukunft ſich zunächſt als Idee des

dritten Reiches darſtellt. Humaniſtiſche Geſinnung ſucht die geiſtigen Leiſtungen auf, erfüllt ſich mit ihren Bildern, überbietende Leiſtung der Zukunft kann für ſie nur in einer letzten Syntheſe des Geiſtigen beſtehen; die ſoll das dritte Reich bringen, indem es die großen geiſtigen Erbſchaften des gegenwärtigen Weltalters, nämlich Antike und Chriſtentum, in ſich vereinigt. Ein klaſſiſches Werk des dritten Reiches iſt Gotehes Fauſt. *Goethe* war in ſeinem denkenden Kulturbewußtſein überzeugter Klaſſiziſt. Aber wenn der Genius vom Geiſte berührt wird, muß er das Weſen der Dinge verkünden. Und ſo zeigt der Dichter, wie der Übermenſch Fauſt zum Humaniſten wird, aber mit dem Phantom der klaſſiſchen Schönheit kein lebensfähiges Kind erzeugen kann, Euphorion ſchwebt auf und ſtürzt ab, das Phantom zu ſich ins düſtre Reich hinabrufend, nur ſeine Exuvien bleiben zurück; Fauſt aber nimmt einen anderen Weg, wird in den Frevel des Willens zur Macht verſtrickt und nur durch die Gnade erlöſt. Das iſt etwas anderes als bloßer Klaſſizismus, das iſt Prophetie und Apokalyptik, das iſt drittes Reich.

Die ſtärkſten Anregungen zur Viſion des dritten Reiches liegen in der Philoſophie *Schellings*. Aus den Vorausſetzungen der dialektiſchen Methode, die Schelling von Fichte übernimmt und an Hegel weitergibt, wäre es leicht, die Kultur der Zukunft als Syntheſe aus der (äußeren, formalen) Schönheit der Antike und dem (inneren, ſittlichen) Reichtum des Chriſtentums zu konſtruieren — ſo ungefähr ſieht die Stilvereinigung aus, nach welcher, mit beſchränkteren Mitteln, die Nazarener ſtrebten —, beim früheren Schelling finden ſich ſolche Konſtruktionen ſelbſt nicht, wohl aber ähnlich gerichtete Gedanken, ſo in dem „Syſtem des tranſzendentalen Idealismus“ die Lehre von den drei Perioden der Geſchichte: Schickſal, Natur und Vorſehung; man müßte, um aus dieſer Trias jene andre zu machen, das erſte Glied weglaſſen und als drittes etwa Weisheit anfügen; aber beim ſpäteren Schelling dringt der Gedanke des dritten Reiches durch als Viſion der dritten abſchließenden Form des Chriſtentums, des johanneiſchen Chriſtentums, welches das petriniſche (römiſch-katholiſche) und das pauliniſche (proteſtantiſche) Chriſtentum in ſich vereinigen wird. In ähnlicher Weiſe glaubte *Hegel*, daß der abſolute Geiſt ſich äußerlich als Anſchauung in der Kunſt, innerlich als Vorſtellung in der Religion, endgültig und als Begriff in der Philoſophie darſtelle, und die Religion wieder drei Phaſen aufweiſe, indem Gott in ſeinem An-ſich-ſein der Vater, in ſeinem Außer-ſich-ſein der Sohn, in ſeinem In-ſich-ſein der Geiſt ſei, oder Gott vor der Schöpfung, Gott von der

Entzweiung bis zur Verſöhnung, Gott innerhalb der verſöhnten Gemeinde, — nur daß Hegel die dritte Phaſe der Vollendung ſchon eingetreten ſein läßt und nicht erſt in Zukunft erwartet. — Die mehr kulturgeſchichtliche Formel der Vereinigung des antiken und des chriſtlichen Erbes hat auf den ſkandinaviſchen Norden, auf Ibſen, gewirkt, die religionsphiloſophiſche auf den ſlawiſchen Oſten, auf die Slawophilen, auf Solowjew; beide Formen waren, nachdem der materialiſtiſche Einbruch um die Mitte des Jahrhunderts die Geſchichtsmetaphyſik aus dem Zentrum vertrieben hatte, an der Peripherie wirkſam; beſonders ſtark iſt die ruſſiſche Ideologie vom deutſchen Idealismus beeinflußt worden. —

Wenn von der Idee des dritten Reiches und ihrer Wirkung auf den Norden Europas die Rede iſt, denkt man in erſter Linie an Ibſens Geſellſchaftsdramen, nicht an Kaiſer und Galiläer; und doch iſt gerade dieſe Tragödie das programmatiſche Werk der Viſion vom dritten Reich. Denn hier handelt es ſich um das Thema in der urſprünglichen Geſtalt, um die Vereinigung von Antike und Chriſtentum in einem höheren Dritten. Kaiſer Julian ſucht dieſes Neue, welches den ſittlichen Ernſt des Chriſtentums in der ſchönen Form des Griechentums darſtellen ſoll. Der Dichter zeigt das Vergebliche dieſes Bemühens, einen Zuſammenbruch auf der Bühne, der das Anzeichen eines analogen Vorganges in der Seele des Dichters iſt. Was Julian will, iſt Literatur, gelehrte Konſtruktion; die wirklichen Kräfte ſind im Chriſtentum, von hier aus muß das Neue wachſen. (Mereſchkowski hat in ſeinem Julian-Roman Ibſens Tragödie ergänzt und berichtigt, indem er am Schluſſe einen Blick in die Gedankenwelt des Klemens von Alexandrien wirft, der das dritte Reich, das höhere Dritte — für ihn war es das Dritte über Judentum und Antike — im Chriſtentum entdeckte; das iſt richtig geſehen.) Aber eben dieſen Mangel, daß es bloß eine literariſche Konſtruktion kulturkundiger Gelehrter iſt, fühlt Ibſen ſelbſt an dem Programm: Antike und Chriſtentum. Darum ſtellt er das Zukünftige gar nicht vom Standpunkt der Gegenwart aus dar, ſondern projiziert dieſe Viſion in die Vergangenheit, dichtet nicht als Prophet, ſondern als Hiſtoriker und verwendet die an einer Gegenwartsſehnſucht erwachte Hellſichtigkeit nur, um ein bedeutendes Geſchehen der Vergangenheit ſymboliſch zu deuten. Indem der Dichter die Unfruchtbarkeit einer bloß literariſchen Prophetie darſtellt, beweiſt er Klarheit des Urteils über ein vergangenes Geſchehen und über ſich ſelbſt, — eine Selbſtkritik, ähnlich der, die Goethe im Euphorion gegeben hatte, nur im Pathos anders, leidvoller, ſelbſtquäleriſcher, während Goethes Bekenntnis etwas Freies, Naives hat, als ob den durch das Schauen Beglückten das, was er ſchaut, gar nichts weiter anginge. — Mehr zu tun, als in einem Fall aus der Vergangenheit eine Not der Gegenwart wiederzuerkennen und umgekehrt, ging über die Kraft des nordiſchen Dichters. Aber er litt unter der Sehnſucht nach der prophetiſchen Schau und rächte ſich an dieſer Sehnſucht, indem er ſie — in Hedda Gabler — einem verkommenen Genie verlieh, dem Ejlert; der ſchreibt ein Buch, das verbrannt wird, es iſt das Buch von der „Kultur der Zukunft", das Buch der Sehnſucht des Dichters ſelbſt; von dem zerſtörten Werk ſind einige vorbereitende Zettel übrig geblieben, ein gelehrter Herr begibt ſich ſogleich daran, ſie zu ſammeln: das allein bleibt uns zu tun übrig, meint der Dichter, nichts anderes als die vorbereitenden Andeutungen des Künftigen ſorgfältig zu ſichten; man hat nicht mehr als den heuriſtiſchen Gedanken, daß etwas Neues im Werden iſt. Zur Viſion des Neuen reicht die Kraft nicht. Ja, Ibſen tut ſo, als ob durch ſeine ſpäteren Geſellſchaftsdramen gelegentlich eine Seele aus dem dritten Reiche hindurchſchritte, aber wie legitimieren dieſe Geſtalten ihre Herkunft

aus jenem Reiche? Die romantiſche Sehnſucht nach dem Reiche, das für ihn allmählich nicht mehr Syntheſe und kulturphiloſophiſche Konſtruktion, ſondern etwas Schlichtes, Klares, Puritaniſches und ſittlicher Wertmaßſtab wurde, etwas Edles und Tüchtiges, aber nicht eine neue Welt, Heiland und Civitas Dei . . ., dieſe Sehnſucht iſt durch die naturaliſtiſche Aufklärung zerſchlagen worden. Von der Projektion in die Zukunft, von dem Jenſeits-der-Gegenwart blieb ihm nichts übrig als ein Standort der Kritik an der Gegenwart. Ab und zu, vor allem im „Brand", blitzt noch eine Viſion des Künftigen auf, aber als jüngſtes Gericht, als Kritik der Kritik, alſo doch wieder als Kritik, freilich großen Stiles. Denn der ſtarre Willensmenſch und Einſamkeitsfanatiker, der Weltflüchtling, dem nichts rein genug iſt, wird zurückgewieſen in ſeine Beſchränktheit durch den Richterſpruch: Gott iſt Deus caritatis. Wieder eine Selbſtkritik: denn wahrlich, es iſt leicht ſich rein zu halten, indem man dem Schmutz des Lebens entflieht: aber inmitten dieſes Lebens zu ſtehen und es zu lieben, das wäre wahrhaft göttlich. Das Leben lieben trotz ſeinem Schmutz und ſeinem Leid, im Leben ſelbſt Sinn finden, das will *Nietzſche* lehren, der Verkünder des Übermenſchen.

Auch die Lehre vom Übermenſchen ſtammt, ſo wie die vom dritten Reiche, trotz den heute vielfach nicht mehr wuchtig wirkenden, ſondern gelegentlich ans Abſonderliche ſtreifenden unchriſtlichen und antichriſtlichen Gedankengängen doch zuletzt aus einer Form der chriſtlichen Apokalyptik. — Wir müſſen nochmals auf Schelling zurückgehen. Die Vollendung der Geſchichte iſt dem ſpäteren Schelling mehr als eine Syntheſis des objektiven Geiſtes in einer Geſamtkultur, die mit allen Erbſtücken der Vergangenheit ſouverän ſpielte wie ein Meiſter der Orgel auf allen Regiſtern: Menſchenſchickſal bedeutet etwas für Gott ſelbſt, iſt Entwicklung des abſoluten Geiſtes, der vollendete Menſch iſt die abſchließende Phaſe des theo- und kosmogoniſchen Prozeſſes. Die zentrale Stellung, die Kant in einer antikopernikaniſchen Revolution dem Menſchen zurückerobert hatte, wird erhöht zum Gipfel. Der Menſch iſt der Ort des Seins, an dem ſich die Erlöſung Gottes von ſeinem dunkeln Drang, die Erhebung des Grundes in Gott zur Freiheit des Geiſtes, der Durchbruch der im Grunde Gottes ſchlummernden Wertordnung vollzieht. Der Menſch geht hervor aus der Natur und mit der Natur aus Gott, aber unmittelbar aus dem Willen Gottes, der abſolut frei, d. h. in dieſem Zuſammenhang: noch nicht von einem klargeſehenen Ziele beſtimmt, aber doch auch nicht ziellos iſt, ſondern, da Gott alle Potenzen, auch Weisheit und Vorſehung in ſich enthält, von dieſen Potenzen gelenkt wird. Das Bild, unter dem Schelling den Prozeß der Theogonie ſieht, iſt das eines intuitiven, vom Unterbewußtſein gelenkten ſeeliſchen Zuſtandes. Sicherlich iſt der Menſch nicht allein; er ſtammt durch die Natur aus Gott, aber aus dem göttlichen Grunde, und darum iſt er doch tragiſch einſam: er iſt wie

die vorgeſchobene Spitze einer ſich vorwärtstaſtenden Armee. Leid und Sünde ſind nicht ſekundäre Störungen der Schöpfung, ſondern weſenhaft mit ihr verbunden. Der Menſch iſt das Werkzeug oder Sinnesorgan, das Gott ſich bildet, um die aus ihm herausgefallene Natur wieder zu ſich, d. h. zu dem verklärten Gott zurückzuführen.

Der Erlöſer des Chriſtentums iſt nach Schelling ſowohl reale hiſtoriſche Perſon, wie auch eine metaphyſiſche und durch das Wunder der Auferſtehung legitimierte göttliche Potenz, deren Aufgabe darin beſteht, in der menſchlichen Geſchichte den Prozeß der Rückführung der Natur einzuleiten. Es iſt aber klar: in dieſem Weltbilde würde ſich nicht viel ändern, wenn der hiſtoriſche Erlöſer bloßer Menſch wäre wie jeder andre, nur an Heiligkeit und Weisheit ſeinen Mitmenſchen graduell überlegen, und wenn der Prozeß der Erhebung des metaphyſiſchen Weſens zur Klarheit des Geiſtes, des Durchbruches der Wertordnung auf den Menſchen im allgemeinen übertragen würde. Das geſchieht durch *Hartmann*, den Schüler Schopenhauers. Durch zwei Dinge unterſcheidet ſich Hartmanns Metaphyſik von der Intuition Schellings: durch die Tilgung des Hiſtoriſchen im Chriſtentum und durch die völlige Troſtloſigkeit des Gedankens, daß das beglückende, das kaum erreichbare Ziel der Natur das Verſinken ins Nirwana iſt, während Schelling ſich die vollendete Herrlichkeit Gottes als den Abſchluß des theogoniſchen Prozeſſes dachte.

Hartmanns Lehre, die letzte Form des deutſchen Idealismus, in welcher das Bewußtſein als kosmogoniſche Macht keine andere Funktion mehr hat als die, den irren Drang des Urwillens aufzuheben, iſt das letzte Zerfallsprodukt der Metaphyſik überhaupt. Eine ſolche Metaphyſik wird vom Leben beiſeite geſchoben. Die Wertordnung iſt dazu da, um das wirkliche Leben zu ordnen und zu erhöhen, nicht um es zu vernichten. Aber es liegt Geſetzmäßigkeit einer dialektiſchen Entfaltung darin, daß auch dieſe Form ausgedacht wurde, und zugleich, daß ſie am Schluſſe ſteht; wobei noch auf die merkwürdige, auch ſonſt zu beobachtende Kompenſation aufmerkſam zu machen iſt, daß die ſchwere Kriegszeit zu Beginn des 19. Jahrhunderts vom Optimismus der Kantiſchen Ethik, der Fichteſchen Metaphyſik, überhaupt des deutſchen Klaſſizismus erfüllt war, während die peſſimiſtiſchen Syſteme Schopenhauers und Hartmanns gerade in der für die gebildeten Schichten ungleich behaglicheren Zeit der liberalen Aufklärung wirkten. Es war eben nicht ein Behagen mit gutem Gewiſſen. —

Überſchätzung des Menſchen. Verzweiflung und krampfhafter Kampf dagegen ſind die ſeeliſchen Vorausſetzungen für Nietzſches Viſion des Übermenſchen. Ihre wiſſenſchaftlichen Vorbedingungen ſind der Naturalismus, der, berechtigterweiſe, aufräumt mit dem Reſt von Metaphyſik, den Hartmann konſerviert hatte, und vor allem die Idee vom Aufſtieg des Lebens. Es iſt das Verdienſt von Nietzſche, daß er als erſter Denker das Poſitive des Entwicklungsgedankens erfaßt hat. Der Einblick in die ſchmerzliche Geſchichte des Lebens auf Erden war ſtimmungsgemäß verwandt den Viſionen Schellings, Schopenhauers und Hartmanns von dem leidvollen Urſprung der Schöpfung; aber die Entwicklungslehre unterſchied ſich eben durch die Idee des Aufſtieges, der wenn auch mühſamen, ſo doch erfolgreichen Bereicherung des Lebens von den troſtloſen Lehren Schopenhauers und Hartmanns und ſteht inſoferne der Apokalyptik Schellings näher; nur wird — das iſt die Wirkung der antimetaphyſiſchen Aufklärung in der Mitte des Jahrhunderts — das Ziel nicht mehr in einer Erhebung der Welt zu höherem Daſein, ſondern nur mehr in einer Steigerung des Lebens ſelbſt erblickt. Der unheimliche Hintergrund, der freilich auch hinter dieſem Zukunftsbild ſich auftut, iſt die Ausſicht auf eine allmähliche Erſtarrung der Erde, die auch dem reichſten Leben ein trauriges Ende bereiten muß. Aber auch aus dieſer Verzweiflung rettet ſich Nietzſche, diesmal durch die Idee der ewigen Wiederkehr. Sie erſchien ihm innerhalb einer mechaniſchen Weltordnung der einzige Ausweg, um zur Dauer, ja zur Ewigkeit des Lebens zu gelangen. Die Lehre vom Übermenſchen geht aus ähnlichen pſychologiſchen und geſchichtlichen Vorausſetzungen hervor wie der Ibſenſche Menſch des dritten Reiches; aber Nietzſche vermochte ein Zukunftsbild zu erfaſſen und es zu formen.

Freilich auch Nietzſche kann ſich nicht ganz frei machen von ſtörenden hiſtoriſchen Reminiſzenzen. Er begnügt ſich nicht damit, den Übermenſchen als bereicherte Zukunftsform des menſchlichen Typus zu ſchauen, er ſucht auch in der Vergangenheit (Antike und Renaiſſance) nach Annäherungen an dieſen Typus, der die Züge eines widerchriſtlichen Gewaltmenſchen erhält, blind für das chriſtliche Weltalter, wie die meiſten ſeiner aufgeklärten Zeitgenoſſen. Darum ſieht er nicht, wie auch in ſeiner Apokalypſe, ähnlich wie in der Lehre vom dritten Reiche, chriſtliche Vorſtellungen von der künftigen Erhöhung des Lebens, der Auferſtehung, der verklärten Welt, Vorſtellungen, die dem Pfarrersſohne von Kindheit an eingeprägt waren, formal nachwirken. — —

Und ſo beruht, wie öfters hervorgehoben worden iſt, auch die *ſozialiſtiſche Apokalypſe* nicht nur auf dem revolutionären Teil der Geſchichtsphiloſophie Hegels, nicht nur auf der antimetaphyſiſchen Aufklärung, ſondern auch auf dem urchriſtlichen Geſchichtsbild: und ihre große praktiſche

Wirkung erklärt ſich nicht nur aus der berechtigten Forderung, daß diejenigen, auf welchen das Gebäude der Kultur in drückender Schwere aufruht, auch ihrerſeits erhöhten Anſpruch auf den Mitgenuß der materiellen und geiſtigen Früchte ihrer Mitarbeit haben ſollen; ſie erklärt ſich nicht nur aus dem Umſtand, daß die marxiſtiſche Lehre zur Zeit ihres Aufkommens außerdem getragen war von der faſt allgemein und ausſchließlich anerkannten materialiſtiſchen Wiſſenſchaft — was heute nicht mehr der Fall iſt —; ſie erklärt ſich auch daraus, daß die verkündete Lehre ein Geſchichtsbild entrollte, das den gleichen Aufbau, die gleiche Abfolge der Phaſen zeigt wie etwa das Geſchichtsbild in Auguſtinus' Werk vom Gottesſtaate.

Am Anfang ſteht das kommuniſtiſche Paradies; der kapitaliſtiſche Sündenfall, nämlich die Beſitzergreifung der Produktionsmittel durch einige wenige, zerreißt die urſprüngliche Gemeinde in die Klaſſe der Ausbeuter und die der Ausgebeuteten, die einander gegenüberſtehen wie Weltreich und Gottesreich. Es iſt die lange, ſchwere Zeit eines für die gedrückten Vertreter des Rechtes faſt ausſichtsloſen Kampfes. In der Mitte der Zeit tritt der Künder und Deuter des Schickſals auf. Von da an kämpfen die Gedrückten mit verbeſſerten Methoden und in der Gewißheit des endgültigen Sieges. Am Ende dieſer Periode, welche dem chriſtlichen Weltalter mit der wohlorganiſierten Kirche entſpricht, ſteht ein Jüngſtes Gericht, die ſozialiſtiſche Revolution, die den zu einem einzigen Welttyrannen emporgegipfelten Kapitalismus enthauptet, ſo wie in der chriſtlichen Apokalypſe der Antichriſt geſtürzt wird. Den Abſchluß bildet das zweite kommuniſtiſche Paradies, eine erhöhte Wiederherſtellung der urſprünglichen Gerechtigkeit: das Gegenſtück zum Triumph des Gottesreiches. In das urchriſtliche Schema ſind neue Mächte eingetragen (und die herübergenommene Macht der Kirche mit verkehrtem Vorzeichen); auch iſt die Metaphyſik dieſes Geſchichtsbildes das gerade Gegenteil der urchriſtlichen, denn nicht auf dem Glauben an reale Verbundenheit, zuletzt in Gott, ſoll die echte Gemeinſchaft beruhen, ſondern auf der Theorie von dem der Natur urſprünglich einwohnenden Egoismus, weshalb es nur Zuſammenballungen zu kämpfenden Gruppen geben ſoll — alſo auf der Lehre, die Auguſtinus als die Lehre des Weltſtaates kennzeichnet, ein verhängnisvolles Erbſtück aus dem Liberalismus und ein innerer Widerſpruch von Anbeginn. So wie die Viſion des Übermenſchen ein freilich verzweifelt rohes, dem chriſtlichen Grundgedanken der Liebe widerſprechendes, dennoch, um dieſes pſychologiſche Gleichnis zu gebrauchen, gewiſſermaßen poſitives Nachbild der urchriſtlichen Idee von der Wiedergeburt des Menſchen iſt, aber auf dem kalten und dunklen, doch klaren Hintergrund eines entgötterten Weltalls, ſo iſt die marxiſtiſche Botſchaft ein gewiſſermaßen negatives Nachbild der urchriſtlichen Apokalyſe auf dem vom Staub der Atome erfüllten Grau des atomiſtiſchen Weltbilds und der materialiſtiſchen Geſchichtsphiloſophie. — —

Wenn, dem gewählten Thema gemäß, der Rhythmus der abendländiſchen Geiſtesentwicklung hauptſächlich an der deutſchen Mitte gezeigt wurde und die Bedeutung des fränkiſchen, ſpäter franzöſiſchen Auserwählungsbewußtſeins, des angelſächſiſchen Gottesreichsgedankens, des polniſchen und ruſſiſchen Meſſianismus, die Bedeutung der Konzentration des Wiſſens an der mittelalterlichen Pariſer Univerſität, die Bedeutung des

ſpäteren franzöſiſchen Nominalismus für das Weltbild der Neuzeit, die Bedeutung der franzöſiſchen und engliſchen Aufklärung für das Humanitätsideal, endlich die Bedeutung der franzöſiſchen Revolution für den Begriff des Staatsbürgers — mag man das eine oder andre von dieſen Dingen bejahen oder nicht bejahen, von Wichtigkeit für die Geiſtesgeſchichte ſind ſie und noch viele andre Dinge, das ſpaniſche Weltreich, die italieniſche Renaiſſance — nicht hervorgehoben und in den Rhythmus der abendländiſchen Geiſteseinheit einbezogen worden ſind, ſo liegt dieſer Beſchränkung zumeiſt der Zwang des Raumes zugrunde. Doch mag man zu ihrer inneren Rechtfertigung vielleicht ſoviel ſagen, daß ein hinlänglich großes, daher mit einer gewiſſen Wahrſcheinlichkeit für das Auftreten markanter Menſchen ausgeſtattetes Volk, das mehr als ein andres inmitten andrer großer Kulturvölker liegt, immer dadurch gekennzeichnet ſein wird, daß es in beſonderer Weiſe Konzentrationspunkt und Ausſtrahlungszentrum von Schickſalen und Ideen iſt. Ein ſolches Schickſal iſt eher eine Laſt, als ein Vorzug, vielleicht auch weder das eine, noch das andre, ſondern einfach eine hinzunehmende Gegebenheit. Da man über jeden hinlänglich gewichtigen Teil der Wirklichkeit philoſophieren kann, alſo auch über den Sinn im Schickſal eines Volkes, alſo auch über den Sinn des deutſchen Schickſals, müßte eine philoſophiſche Betrachtung der deutſchen Geſchichte u. a. auch den beſonderen geiſtigen Formen nachgehen, die ſich aus der zentralen Lage der Deutſchen ergeben. Es gehört wohl zum Stilgeſetz im Schickſal dieſes Volkes der Mitte, daß in der Phaſe der Theſis ihm das Heilige Reich anvertraut war, daß in der Phaſe der Antitheſe die Zerreißung der Chriſtenheit von der Mitte aus ſich umſtürzend verbreitete, daß in der Vorbereitung zu neuen Synthſen ſo ſtark auf das Denken und die Phantaſie des Abendlandes wirkende Intuitionen, wie die Kantiſche Philoſophie, der deutſche Idealismus und die aus krampfhafter Sehnſucht geborenen und darum vielfach verzerrten Zukunftsviſionen vom dritten Reich, von der dritten Religion, vom Übermenſchen, endlich die ſozialiſtiſche Apokalypſe von der Mitte ausgingen.

3. Die Gegenwart

Man kann den Krieg als das große Brandopfer betrachten, in welchem die Welt der Antitheſe verzehrt worden iſt. Aus der Notlage, in welche die europäiſchen Völker durch den Krieg und auch nach ſeiner Beendigung geſtürzt worden ſind, gibt es nur einen Ausweg, die Anerkennung des von

Willkür unabhängigen Rechtes. Dieſer Ausweg aber hat auch metaphyſiſche Konſequenzen und auf dieſe kommt es an. Das wird klar, wenn man die ſtärkſten Ideen der europäiſchen Politik nicht lediglich unter dem Geſichtspunkt der Opportunität, ſondern auf ihren Sinn hin prüft. In der Stellung, die der Osservatore Romano im Auguſt 1927 zu der gegenwärtigen Lage einnahm, ſteht der Satz: „Bei den Grundlagen muß begonnen und dieſe müſſen auf der Kraft des Rechtes aufgebaut werden."

Die konkreten Einzelaufgaben jeder, nicht nur der deutſchen Außenpolitik: Erleichterung der wirtſchaftlichen Lage durch Herſtellung wirtſchaftlicher Kooperation, die Idee der Selbſtbeſtimmung im allgemeinen und des natürlichen Rechtes aller Volksgruppen, welcher Raſſe oder Sprache ſie auch angehören mögen, auf Erhaltung ihrer Weſensart, das Ziel einer allgemeinen Abrüſtung, erhalten weit über Tagespolitik hinausreichendes, geſchichtsphiloſophiſches Intereſſe dadurch, daß ſie in letzter Konſequenz einerſeits zur Idee der inneren Verbundenheit, andrerſeits zu einer metaphyſiſchen Begründung des Rechtes tendieren. Wäre das Recht lediglich Ausfluß der Staatsgewalt, wäre überhaupt das Recht lediglich eine Funktion der Macht, ſo wäre es vergeblich und töricht, einen mächtigen Staat etwa auf das natürliche Recht der ihm anvertrauten fremden Volksgruppen aufmerkſam zu machen. — Was aber dieſe Arbeit für das Recht an ſich, für das Recht als Beſtandteil einer feſtſtehenden, von menſchlicher Willkür unabhängigen Ordnung bedeutet, wird klar aus einem Überblick über die Staatsauffaſſungen der Theſis und der Antitheſis. Auguſtinus definiert das Prinzip des Gottesſtaates als die Liebe zum Einen Gott, weshalb der Gottesſtaat, im eminenten Sinne Staat, Geſellſchaft, Vereinigung der Menſchen ſei, innigſte Gemeinſchaft in der Einheit des Glaubens, ſtärkſtes Gefühl und Bewußtſein der Verbundenheit aus der gemeinſamen Herkunft, in der gemeinſamen Schuld, aber auch in der Erlöſung, während er den Weltſtaat, den Widerſacher, kennzeichnet durch den Egoismus der einzelnen, der zunächſt zum Kampf aller gegeneinander, zum Schluſſe aber zur Deſpotie führe, in welcher der Zwang die Menſchen zuſammenhalte, die innerlich unverbunden nach verſchiedenen Weltanſchauungen, Zielſetzungen, Wertordnungen und Göttern auseinanderſtrebten.

Auch wenn man den erſten Teil dieſer Theorie für eine allgemeine Geſellſchaftslehre nicht für ausreichend hält, da er nur das Gottesreich, nicht auch den natürlichen Staat charakteriſiert, und ihn deshalb, im Geiſte der

Hochſcholaſtik, unterbaut durch die Staatstheorien des attiſchen Idealismus, alſo unterhalb der Liebe die Idee der Gerechtigkeit als organiſierendes Prinzip einfügt, bleibt man im Gedankengang des philoſophiſchen Realismus durch das Bekenntnis, daß auch dann das Verbindende als Ausfluß der objektiv beſtehenden ſittlichen Ordnung eine reale, von menſchlicher Willkür unabhängige Macht iſt; aber dem zweiten Teil der Auguſtiniſchen Theorie muß man ſogar mit dem Gefühl der Bewunderung beiſtimmen. Was Auguſtinus, nur mit der Gefühlsbetonung des Gegners, geſagt hatte, iſt die offen verkündete Geſellſchaftstheorie der Antitheſe. Die Geſellſchaft beruht demzufolge auf dem Vertrag der freien Einzelnen. Der Naturzuſtand iſt der Krieg aller gegen alle. Nur die Not zwingt die Menſchen zuſammen und veranlaßt ſie, einen Teil ihrer Willkür an die Geſamtheit, den Staat, abzutreten. Sind die einzelnen von Natur aus gegeneinander wie Raubtiere, ſo iſt der Staat das gigantiſche Raubtier, der Leviathan. Als höchſte Macht ſetzt er feſt, was Recht und was Unrecht iſt; über ihm gibt es keinen Richter. Die Theorie vom Geſellſchaftsvertrag kann nach zwei Richtungen ausgebaut werden; wird die Übertragung der Einzelwillkür an den Staat als einmaliger und unwiderruflicher Akt aufgefaßt, ſo iſt der Staat abſolut ſouverän: die Theorie des Abſolutismus. Wird die Übertragung als kontinuierlich, jederzeit zu erneuernder Akt betrachtet, ſo daß die einzelnen im Beſitz ihres urſprünglichen Rechtes bleiben, alſo einen gegebenen Zuſtand auch abzuändern befugt ſind, ſo iſt damit der demokratiſche Staat geſchaffen, in welchem den Bürgern das Recht zur periodiſchen Wahl der Herrſchenden, die dadurch immer nur Beauftragte bleiben, und in außergewöhnlichen Fällen das Recht zur Revolution zuſteht. Mit dieſer ideengeſchichtlichen Feſtſtellung iſt noch kein Werturteil über die einzelnen demokratiſchen Einrichtungen abgegeben. Auch nach altem deutſchen Rechte und nach der ſcholaſtiſchen Rechtsphiloſophie geht die Staatsgewalt in gewiſſem Sinne vom Volke aus. Aber in der metaphyſiſchen Deutung des Aktes der Machtübertragung liegt der Unterſchied. Nach dem alten deutſchen Rechte und nach der Scholaſtik kommt das Recht von Gott, iſt jede Rechtsſetzung eine Findung des an ſich beſtehenden Rechtes, während die neuzeitlichen Theorien in der Wurzel vergiftet ſind durch den Gedanken vom individualiſtiſchen und egoiſtiſchen Urſprung des Rechtes, weshalb jede dieſer Theorien die letzte Regelung der Verhältniſſe der Völker und Staaten untereinander dem Kriege überlaſſen muß. Es gibt vielleicht keine andere Möglichkeit, dieſe weit verbreitete Über-

zeugung allmählich zu widerlegen, als wenn der Lebensinſtinkt der abendländiſchen Völker vor die Idee des Rechtes geſpannt würde. Darin kann man das Providentielle der gegenwärtigen Lage in Europa erblicken. Das Ziel iſt eine Verbindung der Völker auf der gemeinſamen Grundlage des Rechtes, eine Art von übervölkiſcher Verfaſſung, eine Erneuerung des Zuſtandes, wenn auch in anderen Formen, von dem im frühen Mittelalter die Geſchichte der chriſtlichen Völker ausgegangen war.

Die praktiſchen Aufgaben des politiſchen Neuaufbaus zeigen am deutlichſten, wie die Einheit im Sinne des dialektiſchen Geſetzes übergeht in die Einheit im Sinne der Kooperation. Von da fällt das ſtärkſte Licht auf geiſtige Bewegungen auch innerhalb anderer Gebiete, beſonders der Künſte und Wiſſenſchaften. Es gilt das Werdende zu ſehen und die geahnte Zukunft in die Phantaſie, in das denkende Bewußtſein und in den ſittlichen Willen aufzunehmen. —

Sinnfällig ſpricht ſich ein neuer Geiſt — ein Geiſt der Gotik — in der modernſten Architektur aus. Daß die jüngſte Kunſt auf dem Gebiete der Malerei und Plaſtik es noch nicht zu vollendeten Leiſtungen gebracht hat, ſondern in Karikatur ſtecken bleibt, zeigt mit unfreiwilliger Aufrichtigkeit an, daß der moderne Menſch, trotzdem er als Expreſſioniſt zum Metaphyſiſchen drängt, doch das innere Verhältnis zum Menſchen noch nicht gefunden hat, umfangen vom ethiſchen Solipſismus. Darum iſt ihm der Menſch ein Vorwurf und eine ſchmerzliche Scham und ſo ſtellt er ihn, ſich an der Urſache ſeines böſen Gewiſſens rächend, als Karikatur dar. Dies iſt ein unfreiwilliges Sündenbekenntnis, ein Beiſpiel von metaphyſiſcher Aufrichtigkeit. Aber die innere Sehnſucht der neuen Kunſt ſpricht ſich unverkennbar aus in der Vorliebe für romaniſche und gotiſche, für barocke, chineſiſche und indiſche Malerei und Plaſtik, alſo für durchaus metaphyſiſche und religiöſe Kunſtrichtungen. Sie ſtrebt nach Religion. Der Expreſſionismus als Ausdruckskunſt, die Aufhebung des Impreſſionismus und ſeiner Welt der Erſcheinung und des Scheines wird erſt ſinnvoll, wenn durch die verzerrte, ins Wanken gebrachte, in ihrer Selbſtherrlichkeit erſchütterte Welt der Erſcheinung hindurch auf eine dahinterliegende metaphyſiſche Welt gezeigt wird. Auf die Dauer kann aber nur eine ſolche Sicht auf die jenſeitige Welt befriedigen und ſich halten, welche die Welt als eine in Heiligkeit vollendete, nicht dem Hexenſabbat dumpfer Triebe ausgelieferte zeigt. Darum iſt die moderne Kathedrale der ideale Zielpunkt der modernen Kunſt.

Aber auch auf dem Gebiete der Wiſſenſchaften ſcheint ſich die Konvergenz zu einem neuen metaphyſiſchen Weltbild zu vollziehen. Die Allmacht der phyſikaliſchen Kauſalität wird heute nicht mehr bloß durch die Erkenntnistheorie, auch nicht bloß durch Biologie und Pſychologie erſchüttert, ſondern durch die Phyſik ſelbſt. Der Poſitivismus bereitet den Weg zur Metaphyſik indirekt dadurch vor, daß er unabſichtlich die Vergeblichkeit des Verſuches, ohne Ordnungsprinzipien auszukommen, nachweiſt. Neokritizismus und Phänomenologie erkennen beide richtig an, daß das Seiende Strukturen aufweiſe und keine bloße Anſammlung von letzen einfachen Beſtandteilen ſei. Die in dieſer Annahme ſteckende Metaphyſik kommt, wie ehemals bei den Nachfolgern Kants, ſo heute bei den Nachfolgern von Cohen und Natorp einerſeits, von Huſſerl andrerſeits ans Licht. Die metaphyſiſchen Anſätze und Leitgedanken der modernen Biologie, Pſychologie, Geſchichts- und Religionpshiloſophie laſſen ſich in eine hierarchiſche Gliederung übereinander gebauter Prinzipien und Seinsregionen bringen, die in ihrer Geſamtheit dem Weltbild der Hochſcholaſtik ähnlich iſt, ſo alſo, daß jeder Seinsregion ein eigener Ordnungsbegriff zukommt, dieſe Ordnungsbegriffe aber nach oben zunehmen an Macht und Innerlichkeit und über der rein phyſikaliſchen Welt eine Welt des Lebens, darüber eine Welt des bewußten Lebens ſichtbar wird, und darüber hinaus noch Platz bleibt für geiſtige Formen höherer Art, zuhöchſt für das Einſtrömen göttlichen Lebens in die Region der Seelen.

SUR QUELQUES CARACTÈRES DE LA PHILOSOPHIE CHRÉTIENNE

Par A. D. Sertillanges O. P.,
membre de l'Institut Professeur au Saulchoir (Belgique)

Lorsqu'on se rappelle la longue élaboration doctrinale à laquelle s'est livré le catholicisme, les luttes qu'il a soutenues, les grands systèmes qu'il s'est incorporés plus ou moins ou qu'il a vaincus, les vastes intelligences qui pour ou contre lui ont pris les armes et, même hostiles, ont laissé de leurs dépouilles sentre ses mains, l'on ne peut douter qu'il n'ait à sa manière une philosophie.

Il en faut parler avec précaution, car au fond le christianisme catholique est tout autre chose qu'une science; il n'a rien d'un « système » au sens technique du mot et ne prend pas à tâche de répondre é nos curiosités intellectuelles. C'est une doctrine de vie et, plus encore, une vie. Mais puisque c'est une doctrine, c'est à dire un ensemble de propositions liées, servant de considérants à l'activité religieuse individuelle et sociale, on a le droit de parler d'une philosophie chrétienne, à la condition de marquer ce qui la différencie des sciences philosophiques proprement dites, et le voici.

Une philosophie est un système de conceptions qui tiennent ensemble en vertu des lois de l'esprit, qui procèdent de l'expérience, qui visent à établir une interprétation, théorique du réel. Une doctrine religieuse, au contraire, fournit des conceptions qui ont le caractère de données ayant valeur chacune par soi-même, obtenues par révélation, visant à la pratique, et n'ayant que des rapports indirects avec les créations et les conflits des doctrines humaines.

De là vient la liberté laissée an croyant en ce qui concerne les vues systématiques respectueuces du dogme. La foi étant pour nous d'une certitude supérieure aux résultats de toute investigation, nous savons qu'une soi-disant vérité incapable de s'y adapter n'est qu'une vérité apparente, comme nous savons qu'une théorie scientifique est fausse quand elle ne peut s'accommoder des faits. Et de même, un ensemble philosophique impliquant à la base la négation du catholicisme en quelque point essentiel est pour nous un édifice ruineux. Mais si, à ce égard, le matérialisme, le panthéisme, le déterminisme, l'agnosticisme, etc., sont à nos yeux des

systèmes condamnés, ce n'est pas a proprement parler comme systèmes, et ce n'est pas au nom d'un autre système; c'est comme ennemis de ces données de fait nécessaires à la vie religieuse: l'âme, le Dieu transcendant, le bien, le vrai, la liberté.

Tel est le premier caractère de notre « philosophie »: il est négatif; il s'agit d'une opposition à toute spéculation dissolvante, cela au nom de pensées qui ne sont pas proprement de l'ordre spéculatif, mais de l'ordre du fait. Toutefois, ces pensées étant organiques antant que les réalités auxquelles elles correspondent, à savoir Dieu, l'homme, le monde et leurs rapports, la vie, l'histoire et la destinée, il doit arriver que l'ensemble des ces pensées religieuses forme un tout où l'esprit se reconnaît, retrouve ses propres lois, de telle sorte qu'on peut parler, fût-ce avant toute élaboration des données dogmatiques, d'une métaphysique, d'une psychologie, d'une morale, d'une sociologie, voire d'une esthétique chrétiennes. On voudra dire par là que sans être philosophique en elle-même, toute vérité de foi est une coordonnée de la courbe philosophique; sans viser au système, elle fournit à tout système valable un point de repère et une haute clarté, de même qu'elle intime à tout système faux une irrémissible condamnation.

* * *

Mais d'ailleurs, la sagesse dogmatique n'est pas tout. En regardant sa religion avec des yeux de penseur, le chrétien philosophe fait profiter, si j'ose dire, sa doctrine de tout ce qu'elle-même a charge de juger, mais ne saurait contenir, si ce n'est en pouvoir lointain. Il y a dans le dogme une philosophie à l'état latent; il faut qu'on la dégage: ainsi le veut l'unité de l'esprit; ainsi l'exige l'intérêt commun de la philosophie et du dogme. L'Eglise, considérée non comme autorité enseignante, mais comme société, voudrait avoir, outre son dogme, une pensée intégrale qui se tienne, un tout où les doctrines humaines en rapport avec la foi prendraient place dans la perspective de cette dernière, la prolongeraient, l'expliqueraient en se faisant expliquer par elle. Le discours universel de Dieu aurait alors deux prophètes. L'intelligence, fille de Dieu, et le Verbe, son Image égale, collaboreraient pour une révélation à la fois naturelle et surnaturelle du savoir. Tel est l'idéal de la théologie, discipline philosophique en premier chef, qui d'un système latent fait un système explicite, d'une prophétie une science, science, d'ailleurs à jamais inachevée, toujours à reprendre, mais si

haute que toutes nos connaissances partielles en sont vivifiées et toutes nos disciplines élargies.

* *
*

Demandons-nous maintenant quels caractères plus particuliers se font reconnaître au point de vue intellectuel, dans cet ensemble conjugué du dogme et de la théologie, réunis sous le nom commun de philosophie chrétienne.

On y voit d'abord une pieuse confiance dans la raison. Je dis pieuse parce qu'elle est un hommage à la Raison créatrice. Et sans doute il est bien naturel qu'une ouvrière du vrai croie en son until; pourtant chacun sait qu'une grande partie des forces déployées dans la science a profité au doute touchant ses pouvoirs. De grandes doctrines se sont fondées sur la critique de la raison retournée contre elle-même. C'est la source d'un grand désarroi, et il est fort heureux qu'une doctrine plus grande, une doctrine universelle prenne la raison sous sa garde et la défende de tous les désespoirs agnostiques.

L'Eglise croit au vrai et en la faculté du vrai; elle envisage la science comme une participation aux idées créatrices des choses, idées que nous reconnaissons à les voir incarnées ou à les voir s'incarner dans des êtres et des évolutions successives. Cette théorie de la vérité appartient didactiquement à Platon; mais le chrétien n'a besoin de l'emprunter a personne; elle tient à l'honneur de Dieu et elle pouvait s'en déduire. Puisque toutes choses sont divines, divins sont les esprits pour connaître et divins les objets pour s'y imprimer; le connaissable et le connaissant ne sont qu'un dans cette humaine divinité de la science. Dieu crée deux fois ses êtres, en eux-mêmes et en nous; nous-mêmes sommes créés deux fois, en nous-mêmes et dans le reflet immanent de nous-mêmes; miroirs du monde et miroirs de notre petit univers conjoint, nous sommes de ce fait des miroirs de Dieu et nous participons de sa grandeur. Ainsi raisonne le croyant, et cet optimisme vivifiant ne peut manquer de communiquer au penseur chrétien une noble assurance; il n'est plus exposé aux faux pas ou aux découragements d'une pensée détachée de soi. Sans doute, une honnête défiance des facultés individuelles est pour nous une force; mais elle doit être corrigée, ou mieux, complétée par une confiance ferme en la faculté de l'espèce, c'est à dire en la nature fille de Dieu et mère du vrai humain. La science fait ainsi honneur à Dieu, d'où elle vient à travers les choses.

Moi, penseur religieux, je ne romps point la liaison entre mon fragile esprit et l'Océan du connaitre; en pensant, je sais que j'adore; je crois à Dieu en Dieu, en les choses et en moi: triple hommage et triple assurance, qui confère à la philosophie une valeur d'attitude primordiale.

* *
*

Un autre caractère de la philosophie catholique s'apparente à celui-là. Croyant à la raison non en vertu d'une confiance en soi qui crée aussi bien le sceptique, mais d'une croyance objective et par suite universelle, cette philosophie fait confiance aux persuasions communes, à la pensée générale dûment contrôlée et confrontée avec elle-même: au sens commun.

Pour qu'une boule roule bien, il faut et il suffit qu'elle soit ronde; pour qu'un esprit pense bien, il faut et il suffit qu'il pense *naturellement*, c'est à dire non au hasard, mais conformément aux principes de son être, qui rejoignent les principes de l'être. Il y a un discernement naturel qui n'est pas de la science, qui pourtant précède la science et la guide. Par lui, le réel prend en nous conscience de lui-même, en quelque manière, et la sagesse consiste à ne pas troubler par des agitations prétentieuses l'image qu'il veut former.

Le sens commun est droit, parce qu'il répond à la nécessaire coordination, au jeu réciproque du réel ambiant et de l'intelligence dans la réalité totale. Le sens commun n'est ni sceptique ni ennemi du mystère, ni intellectualiste ni pragmatiste, ni matérialiste ni idéaliste, ni phénoméniste ni empiriste, ni rationaliste ni positiviste, ni pantheiste ni dualiste, ni déterministe ni libertiste, ni rigoriste en morale ni épicurien, ni individualiste en sociologie ni socialiste, ni polythéiste en religion ni agnostique. Partout il reconnaît, pour des nécessités d'adaptation et de pratique auxquelles il se fie, les distinctions et aussi les relations essentielles. Il ne confond pas ce qui doit rester distinct; il ne sépare pas ce qui doit demeurer uni. Ce n'est pas lui qui dira que le oui et le non sont identiques, que Dieu n'est point ou se confond avec le monde, que le monde n'est point ou se confond avec la pensée, que l'esprit n'est point, ou se confond avec la matière, que la matière n'est point ou se confond avec le mouvement, que la plante sent ou que l'animal pense, ou bien que l'intelligence est identique à la sensation, la sensation à la vie, la vie aux phénomènes physico-chimiques. Il peut glisser plus ou moins à tout cela, par endroits, par projection de l'imagi-

nation ou erreur logique : alors, lui aussi philosophe à contretemps ou bien se méconnaît; mais une critique élémentaire suffira toujours à retrouver ses données authentiques, et à ces données premières toute philosophie sérieuse est tenue de s'accorder. C'est lui qui fonde cette *perennis quaedam philosophia* dont parlait Leibniz, après, que le travail d'analyse et de synthèse du technicien de la pensée lui a fait subir les précisions, les contrôles, les approfondissements, les élargissements, les élaborations nécessaires.

Or la philosophie chrétienne a cette valeur suprême d'être une philosophie de sens commun et de se rencontrer, en même temps qu'avec les plus hautes spéculations abstraites, avec les données communes. Qu'on y réfléchisse un instant, on verra que ce triple concours de la foi, de la raison instinctive et de la raison refléchie est d'une incomparable valeur apologétique. Car c'est un fait, que nul des documents de la foi, nul des agents qui la présentèrent aux hommes n'eurent la moindre visée systématique : si dans ces conditions le dogme et les trames d'idées qui en relient les éléments forment un système merveilleusement cohérent et en accord avec le sens commun comme avec la spéculation la plus sûre et la plus sublime, on ne peut manquer de se demander: D'où vient le miracle?

La pensée catholique est commune dans ses éléments et unique comme synthèse; toutes les valeurs sont en elle à leur place exacte, exactement mesurées; tout le réel y a son droit; vulgaire en apparence, souvent, quant à sa matière, elle trouve sa forme céleste dans la vérité de son dosage et dans son équilibre exact. Nulle offense au sens universel, en aucun point, et quand il faut choisir entre des inconvénients contraires, toujours le choix de la nature, celui qui réalise la plus grande économie avec le plus de puissance constructive. Peu de notions, des solutions nettes, une infinie richesse d'applications, tout l'avenir prévu, des cadres pour le temps et pour le nombre, et, dans le progrès, une *via media* qui évite les fondrières.

Le système catholique est d'une carrure et d'une largeur adéquates; il n'est pas linéaire, comme la plupart des systèmes humains; il est cubique, ou plutôt il est sphérique, égal à lui-même en tous sens et par là égal au vrai. La pensée moderne creuse et néglige, pousse sa pointe et oublie; elle ne manque pas de force, mais elle manque de pondération; elle est pleine de failles; elle accuse des marottes et d'absurdes grossissements. La pensée catholique est intégriste et génialement sage; elle connaît les séries et les degrés, les essences et les accidents des choses, leur fort et leur faible. Ce

qu'elle pousse au coeur du réel, ce ne sont pas des sentiers fuyants, mais de grandes routes, pour la marche de l'intelligence.

C'est pour cette raison que le christianisme, quand il a voulu dépasser le sens commun pour accéder à la philosophie dogmatique, s'est appuyé avec prédilection sur le mieux équilibré des penseurs profanes: Aristote, et a lui-même produit le mieux équilibré des penseurs fidèles: saint Thomas d'Aquin. Aussi Emile Boutroux a-t-il pu dire: « L'oeuvre la plus considérable d'Aristote, c'est la philosophie chrétienne [1]. »

S'il en est ainsi, on ne peut exagérer en appelant l'Eglise, avec Lacordaire: « la plus haute puissance métaphysique [2] ». Elle l'est, sans préjudice du caractère universel et par conséquent populaire qu'elle doit conserver, et c'est à dire qu'elle sait atteindre à une sublimité sans échasses, à une profondeur admirable sans abstractions échevelées, à une parfaite unité sans abus du système. Son catéchisme pour enfants peut devenir une *Somme théologique*, et réciproquement.

* * *

Le point de vue général de la doctrine sert encore à la caractériser d'une façon très frappante. Elle envisage tout sous l'angle du divin. Or le divin est le point d'éclairement universel de la science. Chacune de nos idées a Dieu derrière elle et Dieu au-devant d'elle. Rien n'éclaire que les principes, et rien n'éclaire ultimement que le premier Principe. Qui ne voit pas jusqu'à Dieu, si loin qu'il voie, est myope, et qui ne voit pas à partir de Dieu, de si loin qu'il voie, est pris de court pour juger avec ampleur. Rien n'est que par ses relations, et les relations de chaque chose avec n'importe quelle autre dépendent de ses relations avec le tout et avec la Source. Le centre juge le cercle et en relie exactement tous les points. C'est pourquoi, la pensée est une, la connaissance ne se fragmente pas. On ne connaît rien que par un détour vers ce qui permet de connaître tout. On ne peut attribuer à rien son essence propre, ses limites et ses proportions que par rapport à ce qui est premier et suprême. On ne peut « nommer » les êtres qu'en présence de Dieu.

D'autre part, et ces deux pensées se rejoignent, le sens du mystère est une des conditions les plus fondamentales du savoir. « Nous sommes plongés dans les miracles, écrit Goethe, et toutes les choses nous échappent dans

[1] Emile Boutroux, Etudes d'Histoire de la Philosophie, p. 200.
[2] Henri Lacordaire, Conférences de Notre-Dame, II e Conf.

ce qu'elles ont d'extrême et de meilleur [3]. » Etant donné notre position en ce monde, il est impossible d'admettre des vérités si l'on ne croit à la nuit sacrée où elles s'alimentent. Le connu se fonde sur l'inconnu, le réel sur l'idéal, le connaissable sur l'inconnaissable. Le rejet du surhumain entraîne celui de l'humain et celui de la nature même, le rejet, du sujet et de l'objet dans leur définition authentique et dans leurs rapports. Tout l'effort de la philosophie est de dépasser les évidences immédiates pour tout relier à des conditions de plus en plus profondes et obscures, jusqu'au mystère plein. La reconnaissance du mystère à titre de première vérité est donc éminemment philosophique. Dans le Mystère vivant est la somme de cet inconnaissable éclairant, de ce secret qui justifie et porte le visible.

A cet égard, la pensée chrétienne est incomparable. A la différence des pensées modernes qui si souvent négligent Dieu pour fuir le mystère, qui à force d'examiner l'empreinte oublient le mystique sceau, qui, par l'effet d'une incroyable légèreté ou par désespoir s'intéressent à tout excepté au dernier secret des choses, l'Eglise, forte de son mandat divin, se place d'emblée dans la position la plus favorable à l'unité et à l'intégrité exaltante du savoir. L'idée de Dieu est pour elle une sainte obsession. Dieu origine, Dieu loi, Dieu fin: à cela elle fait de perpétuels retours. Aussi sa philosophie est-elle une philosophie qui monte: la plupart des philosophies non chrétiennes sont des philosophies qui descendent, à moins qu'elles ne s'échappent par les tangentes. De l'expérience à ses causes de plus en plus hautes jusqu'à la Cause première et inaccessible : tel est le mouvement de la philosophie chrétienne; de l'expérience à ses éléments matériels, ou bien de l'expérience à de fallacieuses *conditions* latérales: telle est la marche des autres. Son regard à elle est posé sur l'axe des choses, et de là elle peut juger de leurs immenses dépendances. Tout n'est pour elle qu'un Fait unique, multiplement et imparfaitement exprimé. Vivant en tête-à-tête avec des vérités souveraines, elle mesure et interprète toute vérité. Le rattachement qu'elle opère sans cesse de ce qui est au-dessous à ce qui est au-dessus, du fait partiel au fait dominateur, est la lumière de la pensée pour tous ses fidéles.

Du reste, la tendance de cette philosophie à l'unification dans le mystère ne lui fait pas oublier le concret et le multiple. Elle destribue et elle rassemble; elle définit et absorbe dans l'Un toute définition. Elle reconnaît l'univers comme écoulement; elle le prend comme moyen de retour, allant

[3] Goethe. Entretiens avec Eckermann, XXI.

d'un pas égal à tous les points cardinaux de la pensée, s'établissant dans une sphère parfaite, présente au zénith et au nadir, passant de l'Acte pur à la potentialité pure, ces deux pôles où converge l'universelle extension. Elle se distingue, par là, de l'Orient, pour qui dans l'infini mystérieux tout s'efface, et elle s'y rattache pourtant; elle joint les deux mondes, comme elle joint, par la révélation, des deux domaines terrestre et céleste.

* * *

De là vient l'extraordinaire faculté d'assimilation qu'a toujours manifestée la pensée catholique. Germe puissant, sûre de son espèce, cette pensée peut de tous les sucs composer une sève unique, former des branches, nourrir des fruits, qui seront bien les siens. Elle attire à elle tout ce qui peut vivre ensemble, tout ce qui est cohérent, étant vrai; elle en dispose, en état de mieux disposer d'elle-même; elle qui se suffit, au fond, fait profession de ne pouvoir se passer de rien; aussi, toujours parfaite, n'est-elle jamais achevée, comme les cathédrales.

On trouve incluses dans ses ensembles doctrinaux des idées appartenant à toutes les écoles; une critique pénétrante pourrait, a partir d'elle, reconstituer l'histoire entière de la philosophie; elle est le palais pour lequel on a pillé tous les chantiers, tous les gisements, mais dont l'architecture est originale. Elle emprunte à la façon du génie, qui invente en assimilant; elle est tout et elle n'est que soi. Et c'est pourquoi les erreurs lui sont presque aussi utiles que les vérités, les hérésies que les fidélités. Comme la terre, elle absorbe les eaux fétides et les restitue en sources. Quand on mesure d'un peu loin ses pires adversaires, on voit qu'ils sont à son échelle et que leur oeuvre est englobée dans ses fastes; de leurs mains criminelles, ils l'ont servie avec une providentielle fureur.

L'intransigeance chrétienne, qui est certaine et qui est indispensable, tourne ainsi en impérialisme. En toute philosophie sérieuse, on pourra voir une branche de la théologie. Au demeurant, cette audace à tout absorber exclut la précipitation, qui est le courage des faibles. Se mouvant dans l'universel, embrassant l'éternité comme son domaine propre et considérant avec son Apôtre qui *tout lui appartient*, l'Eglise ne se presse pas; elle compose sa doctrine à son heure, sans s'inquiéter des sollicitations ou des protestations de sens contraire. Elle ne veut faire un pas que lorsqu'elle est assurée de le maintenir. Elle acquiert et n'a pas à rejeter, car elle n'admet que ce qui peut faire accession à sa substance. Grâce à cela, son acquis s'est

toujours accru, lentement, il est vrai, pendant de longues périodes, brusquement quelquefois, toujours avec sécurité.

On n'a pas suffisamment compris que c'est là le motif qui met l'Eglise en opposition plus on moins profonde et plus ou moins formelle avec l'esprit de chaque temps, quel qu'il soit. L'esprit de chaque temps est un esprit partiel, incomplet, comme l'esprit de chaque homme. Le temps émiette la pensée comme l'être; la pensée catholique ne coïncide qu'avec l'éternité: seuls les penseurs qui ont consenti, comme elle, à voir *sub specie aeterni* ont pu s'entendre avec elle. Ce qu'il y a de bon dans chaque époque aura un jour son aveu, mais plus tard, après triage et épreuve de l'expérience, et à ce moment l'on n'est saura pas gré à l'Eglise, puisque ce sera du passé et que, dans le présent survenu, de nouvelles oppositions occuperont la scène.

L'Eglise est à la fois rétrograde et avant-courière, parce qu'elle vise à l'éternité. Sa récompense est de « *passer à travers l'eau et le feu* », ainsi que dit le psaume, et de laisser derrière elle comme des souvenirs ou à côte d'elle comme un bruit éphémère des doctrines qui s'évincent les unes les autres et parfois ne se revigorent que pour mourir.

On peut dire sans paradoxe que la théologie chrétienne contient toute la culture philosophique des nations. Elle est un sédiment où se retrouve, mêle à l'apport divin, la plus riche substance élaborée par les âmes humaines durant tous les siècles. Philosophie commune, sa large humanité dépasse les systèmes clos et renverse les frontières. La plupart des philosophies séculières obéissent à un rythme d'oscillation et semblent se caractériser, chacune, par une réaction à l'égard de quelque autre. Aristote corrige Platon; les péripatéticiens ultérieurs abaissent Aristote; les Alexandrins réagissent et remontent à la mystique en l'exagérant; les Arabes redescendent et versent au panthéisme naturaliste. Descartes est pour les idées claires; Kant nous jette dans la cave obscure. Comte est scientiste; Henri Poincaré ne voit dans la science qu'une commodité. Taine loge tout dans le fait, et de récents philosophes ne discernent dans le fait qu'une manière de voir . . . Chacun s'oppose à son voisin, croit en soi-même et, afin de mieux penser, s'isole. Rien de pareil dans la foi et dans ce qu'elle inspire. Ce n'est pas l'Eglise qui voudrait, comme Kant, fonder « une science entièrement nouvelle, dont personne auparavant n'aurait eu seulement la pensée », et ce n'est pas elle qui louerait quelqu'un d'avoir pris la position de Descartes, « qui ne veut même pas savoir s'il y a eu des hommes avant lui. » Le sentiment qu'elle a de sa responsabilité à l'égard de toutes les

âmes, dans tous les siècles, défend l'Eglise de tels propos; elle se propose seulement la vérité, et elle la sait dispersée dans le temps et l'espace, comme la lumière qui fait et refait constamment le tour du globe.

Le bienfait d'une discipline permanente de cette espèce, en philosophie, devrait être reconnu de tous. N'eût-on pas foi en son dogme, on devrait saluer l'Eglise comme une puissance pondératrice et conservatrice de ce qu'il y a de meilleur. Elle pousse à la synthèse en laquelle s'absorberont les contraires et s'uniront les éléments disséminés du vrai; elle est le foyer naturel de la *perennis philoſophia*, qui en dehors d'elle paraît une chimère. Les philosophes ne peuvent, semble-t-il, placer l'humanité que dans une belle nuit. Par leurs contradictions, leurs fuites, leurs retours, leurs doutes ou bien leurs certitudes successives, ils nous affolent au lieu de nous éclairer. Cela n'est-il pas évident à l'époque présente? La philosophie chrétienne est bien vraiment aujourd'hui la désirée, *ἡ ζητουμένη*, dirait Aristote. Mais elle est là; sa sève n'est pas épuisée, et elle saura nous introduire demain comme hier là où l'Esprit a établi sa demeure.

DIE GESCHICHTSPHILOSOPHIE ALS PHILOSOPHIA PERENNIS

Von Prälat Dr. Franz Sawicki,
Pelplin, Polen

Wenn wir trotz der verwirrenden Mannigfaltigkeit der philoſophiſchen Syſteme von einer philosophia perennis ſprechen, ſo darf dies auch auf die Geſchichtsphiloſophie Anwendung finden. Ein Beſtand von Grundwahrheiten, die den Wandel der Zeit überdauern und über die Verſchiedenheit der Syſteme hinausgreifen, läßt ſich in der Geſchichtsphiloſophie ſogar eher aufweiſen als etwa in der Metaphyſik und Erkenntnistheorie. Es gibt in der Geſchichtsphiloſophie, ähnlich wie in der Ethik, gewiſſe Grundanſchauungen, die durch die Jahrtauſende gehen und gemeinſam auch dort feſtgehalten werden, wo ſich in der Metaphyſik und Erkenntnislehre bereits ſtärkere Gegenſätze geltend machen. Die Gemeinſamkeit der Grundanſchauungen reicht hier weit hinaus über die ariſtoteliſch-ſcholaſtiſche Philoſophie, die als die eigentliche Trägerin der philosophia perennis gilt, ſie ſchließt im weſentlichen alle Syſteme zuſammen, die an eine *Vernunft im Daſein* glauben. Mit einer anderen Wendung kann man ſagen: Die Geſchichtsphiloſophie als philosophia perennis iſt die Philoſophie des *Idealismus* (im platoniſchen Sinne des Wortes) im Gegenſatz zum Naturalismus.

Wir wollen im folgenden verſuchen, die geſchichtsphiloſophiſchen Grundanſchauungen herauszuheben, die als philosophia perennis bezeichnet werden können. Weiterhin ſoll dann gezeigt werden, inwiefern ſie den Namen einer philosophia perennis verdienen. Ein kurzer hiſtoriſcher Überblick über ihren Urſprung und ihre Entwicklung ſoll ihr Alter, ihre zähe Lebensdauer und ihre Verbreitung, eine kurze kritiſche Prüfung ihre überzeitliche Wahrheit und die Gründe ihrer Gewißheit aufweiſen.

Bemerkt ſei, daß wir hier unter Geſchichtsphiloſophie nicht die Philoſophie des hiſtoriſchen Erkennens (Geſchichtslogik), ſondern des hiſtoriſchen Geſchehens (Geſchichtsmetaphyſik) verſtehen.

1. DIE GESCHICHTSPHILOSOPHISCHEN GRUNDANSCHAUUNGEN DER PHILOSOPHIA PERENNIS

Wollen wir zuſammenfaſſen, was in der Geſchichtsphiloſophie als philosophia perennis angeſprochen werden kann, ſo müſſen wir unſere Auf-

merkſamkeit auf die allgemeinen Grundanſchauungen richten. Nur dieſe ſind es, die ſich dauernd behaupten und übereinſtimmend bei vielen Denkern wiederkehren. In ihrer näheren Ausgeſtaltung weiſen die Grundanſchauungen in den einzelnen Syſtemen mannigfache Unterſchiede auf, und der Kreis, in dem ſie gelten, verengert ſich naturgemäß, je mehr wir ins einzelne gehen. Wenn wir das Gemeinſame herausſtellen, erhalten wir eine Reihe allgemeiner Wahrheiten, die nicht etwa nur ſelbſtverſtändliche Gemeinplätze, ſondern von tiefem Gehalt und weittragender Bedeutung ſind, ſo daß ſie im Zuſammenhang bereits einen Grundriß der ganzen Geſchichtsphiloſophie geben. Sie ſind zwar nicht Gemeingut aller philoſophiſchen Richtungen, ſie haben mit ſtarken gegenſätzlichen Anſchauungen zu ringen, die ebenſo ausdauernd ſind und gewiſſermaßen eine entgegengeſetzte philosophia perennis darſtellen, aber die große Mehrzahl der genialen Denker bekennt ſich zu dieſen Wahrheiten, weil ſie allein eine vernünftige Erklärung der geſchichtlichen Entwicklung ermöglichen.

Wie die Geſchichtsphiloſophie überhaupt an andere Zweige der Philoſophie, beſonders an die Metaphyſik, Pſychologie, Ethik und Erkenntnistheorie anknüpft, ſo hängen auch die Grundwahrheiten, von denen wir ſprechen, mit der philosophia perennis in anderen philoſophiſchen Diſziplinen zuſammen. Der Zuſammenhang wird in unſeren Ausführungen immer wieder hervortreten. Hier aber handelt es ſich nicht darum, die als Vorausſetzung anderswoher entlehnten Elemente, ſondern die ſpezifiſch geſchichtsphiloſophiſchen Grundwahrheiten als philosophia perennis zuſammenzufaſſen.

Im weſentlichen wären folgende Grundanſchauungen zu nennen.

An erſter Stelle ſteht die Überzeugung, daß *die Geſchichte überhaupt einen Sinn hat*, d. h. die Geſchichte als Ganzes, die geſchichtliche Entwicklung der geſamten Menſchheit als Einheit betrachtet, nicht nur die Geſchichte einer Zeit, eines Volkes, einer Kultur uſw.

Daß die Geſchichte einen Sinn hat, bedeutet einerſeits, *daß ihr ein Ziel geſetzt iſt*, daß ſich ein beſtimmter Zweck in ihr durchſetzen *will* und *ſoll*, daß alſo die Geſchichte der Menſchheit ebenſo wie das Leben des Einzelmenſchen eine beſtimmte Aufgabe zu erfüllen hat.

Daß die Geſchichte einen Sinn hat, bedeutet anderſeits, daß ſich auch *tatſächlich* in ihr ein vernünftiger Zweck durchſetzt, daß ſie alſo trotz aller Zerriſſenheit doch ein zuſammenhängendes, einheitliches Ganze bildet und ſich trotz aller Gegenſätze, Kämpfe. Rückſchläge und Kataſtrophen doch

fortſchreitend auf ein einheitliches, vernünftiges und zwar auf das ihr von oben geſetzte Ziel hin bewegt.

Die zweite Grundwahrheit der philosophia perennis betrifft die *inhaltliche Beſtimmung des Sinnes oder Endzieles der Geſchichte.* Dieſes Endziel wird in den verſchiedenen Syſtemen mit ſehr verſchiedenen Namen genannt und mit ſehr verſchiedenen Begriffen umſchrieben. Man ſpricht von einem *Reiche Gottes* auf Erden, einem *Reiche der Vernunft,* einem *Reiche der Kultur,* von der *Realiſierung einer Welt ewiger Ideen und Werte,* von der *Verwirklichung der Idee des Menſchen,* der *Humanität,* der *Freiheit des Geiſtes,* von *Glück und Wohlfahrt der Menſchheit.* Inhaltlich aber bezeichnen dieſe verſchiedenen Begriffe, recht verſtanden, im weſentlichen dasſelbe Ziel. Es iſt dieſelbe Sache, derſelbe Idealzuſtand, nur unter verſchiedenem Geſichtspunkt, von verſchiedenem Standort betrachtet und gewertet. Alle dieſe Ziele hängen innerlich zuſammen, ſie bedingen und fordern ſich gegenſeitig, ja ſie werden durch ein und dasſelbe Tun verwirklicht. So wird das Reich Gottes auf Erden dadurch realiſiert, daß das Wahre, Gute, Schöne Geſtalt gewinnt, daß ſich wahre Kultur und edle Menſchlichkeit entfalten, denn jede echte Kulturarbeit und alles edle menſchliche Tun iſt als Erfüllung des göttlichen Willens wahrer Gottesdienſt. Umgekehrt vollenden ſich Kultur, Humanität und Menſchheitswohl nur dann, wenn ſie die Richtung auf Gott feſthalten. So widerſprechen ſich alſo die verſchiedenen Zielbeſtimmungen nicht, ſondern ſie ſtimmen zuſammen und ergänzen ſich, wenn die niederen Geſichtspunkte die höheren und die höheren die niederen nicht ausſchließen. Wohl kann es hier zu ſcharfen Gegenſätzen kommen. So kann der Reichgottesgedanke ausgeſchloſſen und der Humanitätsgedanke ihm als Gegenſtück und Erſatz entgegengeſtellt werden. Aber da der Atheismus in den großen philoſophiſchen Syſtemen verhältnismäßig ſelten iſt, ſo fehlt den poſitiv gerichteten Syſtemen der Geſchichtsphiloſophie in der Regel nicht der Abſchluß durch den Gottesgedanken. Zur philosophia perennis gehört auch die Überzeugung, daß der Gottesgedanke der höchſte iſt, von dem aus die Geſchichte betrachtet werden kann, daß Religion und Sittlichkeit die höchſten Kulturwerte darſtellen, alſo das höchſte Ziel ſind, um das in der Geſchichte gerungen wird.

Die nähere Ausgeſtaltung und Deutung dieſer Zielbeſtimmung der Geſchichte iſt in den einzelnen Syſtemen mannigfach verſchieden. Hier entfalten ſich von alters her tiefgreifende Gegenſätze. So wird beſonders das innere Verhältnis der Geſchichte zu Gott von Theismus und Pantheismus

grundſätzlich verſchieden beſtimmt. Im Theismus iſt die Geſchichte die Verwirklichung von Gedanken Gottes in einer von ihm weſensverſchiedenen Welt, im Pantheismus iſt ſie Entwicklungsprozeß Gottes ſelbſt.

Die dritte und vierte Grundwahrheit betrifft die *Faktoren* oder *Urſachen* des hiſtoriſchen Geſchehens.

Hier werden wir als philosophia perennis jene Geſchichtsphiloſophie bezeichnen, die unbefangen den Einfluß aller natürlichen Faktoren würdigt, aber bei Anerkennung aller auf ſie wirkenden Einflüſſe doch die *ſelbſtändige Bedeutung der freien menſchlichen Perſönlichkeit* als maßgebenden hiſtoriſchen Faktor feſthält. Sie anerkennt den ungeheuren Einfluß der inneren Natur ſowie des ſozialen Milieus auf den handelnden Menſchen, aber ſie betont ebenſo entſchieden, daß das menſchliche Handeln nicht bloß ein Produkt des Klimas, der Blutmiſchung und der ſozialen Umgebung, daß die Perſönlichkeit vielmehr ein Mittelpunkt ſelbſtändiger Entſcheidung iſt. Extreme Theorien, die dies leugnen, ſind in der Geſchichtsphiloſophie nichts Seltenes, aber immer wieder lenkt die Bewegung in die geſunde Mitte der philosophia perennis zurück.

Ferner kommt die philosophia perennis zu dem Schluß, daß außer und über den natürlichen Faktoren noch ein anderer, höherer Faktor in der Geſchichte wirkſam iſt: *die göttliche Vernunft.* Wo immer von einem vernünftigen Sinn der Geſchichte die Rede iſt, verbindet ſich damit die Überzeugung, daß ſich in der Geſchichte ein göttlicher Weltplan auswirkt, der erſt das Ganze zuſammenfaßt und den Sinn des Ganzen verbürgt, daß alſo letzthin nicht bloß menſchliche, ſondern göttliche Gedanken die Bewegung leiten. Man ſpricht in dieſem Zuſammenhang von *hiſtoriſchen Ideen.* In der Deutung des Weſens dieſer Ideen ſpiegelt ſich die Auffaſſung von den letzten Urſachen des hiſtoriſchen Geſchehens. Es iſt unleugbar und offenkundig, daß Ideen den Verlauf der Geſchichte lenken. Aber das entſcheidende Problem liegt in der Frage, ob dies nur Ideen im pſychologiſchen Sinne, d. h. menſchliche Gedanken ſind, oder ob auch Ideen im platoniſchen, im metaphyſiſchen Sinne, d. h. aus der Tiefe wirkende Gedanken Gottes als hiſtoriſcher Faktor anzuerkennen ſind. Die philosophia perennis bejaht die metaphyſiſche Idee[1].

In dieſem Zuſammenhang hält die philosophia perennis feſt, daß die geſchöpfliche Eigentätigkeit durch die göttliche nicht unterdrückt, ausgeſchal-

[1] Vgl. *F. Sawicki,* Die hiſtoriſche Bedeutung der Ideen. In „Feſtſchrift Georg v. Hertling", Kempten 1913.

tet, vergewaltigt wird, daß vielmehr die göttlichen Ideen ſich durch das geſchöpfliche Tun und trotz ſeiner Eigenwilligkeit durchſetzen. Selbſt der Pantheismus Hegels, in dem die Einzelperſönlichkeit nur ſchwer zu ihrem Recht kommt, weiſt nachdrücklich darauf hin, wie das menſchliche Tun von eigenen Leidenſchaften und perſönlichen Intereſſen beherrſcht wird. Hegel ſieht darin eine „Liſt“ der göttlichen Idee, daß ſie die Menſchen in der Überzeugung beläßt, nur eigenen Intereſſen zu dienen, während ſie tatſächlich die Pläne der göttlichen Vernunft verwirklichen. Indem nun das Geſchöpfliche ſich auswirkt, erhält auch das *Irrationale* Raum und Gewalt in der Geſchichte. Wenn die philosophia perennis den vernünftigen Sinn der Geſchichte lehrt, ſo ſchließt ſie dies Irrationale nicht aus. Sie anerkennt es in weitem Ausmaß, ja ſie ſieht in der ganzen Geſchichte ein Ringen zwiſchen Rationalem und Irrationalem, nur beharrt ſie im Glauben, daß der Endſieg der Ratio gehört. In der näheren Ausgeſtaltung dieſes Gedankens und der Auffaſſung von der Beziehung des Irrationalen zu Gott entfaltet ſich allerdings wieder der Gegenſatz der Anſchauung. Der Theismus ſchließt das Irrationale aus Gott aus und verweiſt es ins Geſchöpfliche, der Pantheismus, ſofern er das Irrationale als Realität anerkennt, ſieht darin ein Weſensmoment Gottes ſelbſt, gewiſſermaßen den Stachel, der die Entwicklung Gottes vorwärtstreibt bis zur Vollendung der reinen Vernunft.

Das Charakteriſtiſche der philosophia perennis tritt noch ſchärfer hervor, wenn die gegenſätzlichen Anſchauungen grundſätzlicher Art ihr gegenübergeſtellt und von ihr abgegrenzt werden.

Im Gegenſatz zur philosophia perennis ſteht der geſchichtsphiloſophiſche *Skeptizismus* mit der Behauptung, daß es unmöglich ſei, einen Sinn in der Geſchichte zu erkennen und etwas Beſtimmtes darüber zu ſagen, daß es daher nutzlos ſei, danach zu forſchen. Die Frage nach dem Sinn der Geſchichte wie des Lebens überhaupt, erklärt der Skeptizismus, „iſt vernünftig nicht zu beantworten, man kann über ſie nur phantaſtiſch ſchwärmen,“ die Lehre vom Sinn der Geſchichte gehört in das „Muſeum der Irrtümer des menſchlichen Geiſtes“ [2].

Einen zweiten Gegenſatz bildet der geſchichtsphiloſophiſche *Peſſimismus*, ſofern er einen vernünftigen Sinn der Geſchichte geradezu verneint. Dahin gehört die Behauptung, daß die Geſchichte überhaupt ohne beſtimmtes Ziel und einheitliche Richtung, ferner die Anſchauung, daß ſie ein ſinnloſer Kreislauf ſei, ſchließlich die Philoſophie Schopenhauers und Ed. v.

[2] M. *Nordau*, Der Sinn der Geſchichte. Berlin 1909, S. 401 und 114.

Hartmanns, die dem Weltprozeß nur ein negatives Ziel ſetzt: die Aufhebung des leiderfüllten Daſeins durch Verneinung des Willens zum Leben. Dagegen läßt die philoſophia perennis Raum für einen beziehungsweiſen Peſſimismus, der den Sinn des Ganzen letzthin nicht in Frage ſtellt. Solcher Art iſt z. B. die Behauptung eines zunehmenden Verfalls der Sitten und der Religioſität, ſpricht doch die Heilige Schrift ſelbſt von einem großen Abfall vom Glauben vor dem Entſcheidungskampfe des Weltendes. Auch der Kulturpeſſimismus, der vom Untergang des Abendlandes und von der zeitlich begrenzten Dauer jeder Kultur ſpricht, bedeutet an ſich nicht notwendig eine Verneinung des Sinnes der Geſchichte, da jede Kultur trotzdem ihre Bedeutung für das Ganze haben könnte.

Einen einheitlichen Sinn der Geſchichte ſchließt Spenglers Geſchichtsauffaſſung erſt durch ihren *Relativismus* aus. Es gibt einen Relativismus, der zwar keinem Erzeugnis des Geiſtes abſolute Geltung einräumt, aber jede Entwicklungsſtufe doch als dienendes Glied dem Ganzen ſinnvoll einordnet. Solcher Art iſt die Philoſophie Hegels. Nach Spengler dagegen haben die einzelnen vergänglichen Kulturen keinen dauernden Ertrag für die Menſchheit, da der innere Zuſammenhang fehlt. Bei dieſer Lage der Dinge iſt ein einheitlicher Sinn des Ganzen ausgeſchloſſen. Die Geſchichte löſt ſich in eine Vielzahl zuſammenhangloſer Kulturen auf, deren jede für ſich ihre Kreiſe vollendet.

Im Gegenſatz zur philoſophia perennis ſteht ſchließlich der geſchichtsphiloſophiſche *Naturalismus*. Der im 19. Jahrhundert ſtark hervortretende Naturalismus verkennt den Unterſchied zwiſchen Geiſtesleben und Naturgeſchehen. Der extreme Naturalismus ſieht in der Geſchichte ſelbſt einen Naturprozeß. In dieſem Sinne ſagt ein Vertreter der Soziologie: „Das A und O der Soziologie, ihre höchſte Erkenntnis, ihr letztes Wort iſt: die menſchliche Geſchichte als Naturprozeß[3].“ „Wir können mit all unſerm freien Handeln und mit all unſerm Heroismus die unausbleibliche Erfüllung der natürlichen Notwendigkeiten für uns nur ſchmerzlicher machen, dieſelben aber nicht um einen Augenblick verzögern oder aufhalten[4].“ Mit dem Naturalismus verbindet ſich der *Kollektivismus*, der die Maſſenbewegungen für den entſcheidenden Faktor in der Geſchichte erklärt und der Initiative der Perſönlichkeit keine oder nur geringe Bedeutung beimißt. Dem gegenüber wahrt die philoſophia perennis die Würde und das Recht des Geiſtes.

[3] *Gumplowicz*, Grundriß der Soziologie. Wien 1885. S. 228. [4] A. a. O. S. 204.

2. ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIA PERENNIS

Wie in den übrigen Diſziplinen, ſo kann die philosophia perennis auch in der Geſchichtsphiloſophie an *Platon* und *Ariſtoteles* anknüpfen. Von dort wirkt in klaſſiſcher Ausprägung durch die Jahrtauſende die teleologiſche Welterklärung, die vom Zweckgedanken aus die Weſenseinrichtung der Dinge und das Weltgeſchehen zu verſtehen ſucht, von dort wirkt die Anſchauung, daß ſich göttliche Ideen in der Seinswelt auswirken, von dort die Unterſcheidung von Geiſt und Natur ſowie die Erkenntnis, daß der Sinn des Lebens die Vollendung und Herrſchaft des Geiſtes iſt. Allerdings findet die platoniſche Ideenlehre zunächſt keine Anwendung auf die Geſchichte. Noch fehlt die Geſchichtsphiloſophie. Es fehlt an hiſtoriſchem Sinn, und von einem Sinn der Geſchichte kann noch nicht geſprochen werden, da die Menſchheit und ihre Geſchichte nicht als eine Einheit erfaßt wird.

Bedeutſam für die Geſchichtsphiloſophie war die *Stoa.* Zum erſten Male tritt hier, wenn auch in ſehr allgemeiner Geſtalt, in der griechiſchen Philoſophie der Gedanke auf, daß die ganze Menſchheitsgeſchichte ein einheitliches Ziel habe: die Aufrichtung eines Reiches der Vernunft als Auswirkung des göttlichen Logos, der mit ſeinen göttlichen Keimkräften alles durchdringt. Dieſes Reich ſchien damals in dem die ganze bekannte Menſchheit umſpannenden römiſchen Staate Geſtalt zu gewinnen.

Unmittelbarer und nachdrücklicher war der Einfluß des Ideengehaltes der *alt-* und *neuteſtamentlichen Religion.* Hier waren die Vorausſetzungen und die leitenden Ideen für eine groß angelegte Geſchichtsphiloſophie gegeben: ſo die den Griechen lange fehlende Erkenntnis der Einheit des Menſchengeſchlechtes, der Vorſehungsgedanke und der einheitliche Zielgedanke. Als Sinn der Geſchichte verkünden die Propheten das kommende meſſianiſche „Reich Gottes", das von Jeruſalem ausgeht, aber alle Völker in ſich aufzunehmen berufen iſt. Das Neue Teſtament knüpft daran die frohe Botſchaft, daß in Chriſtus die große Offenbarung erfolgt und das Reich Gottes begründet worden iſt, das ſich nun über die Erde ausbreiten ſoll. Schon bei Paulus ergibt ſich daraus ein großzügiger Durchblick durch die Geſchichte und eine lapidare Gliederung derſelben: Die Erſchaffung des erſten Menſchen als Anfang, Chriſtus als Mittelpunkt, das Endgericht als Abſchluß der Geſchichte.

Auf dieſem Boden erwächſt als reife Frucht die groß angelegte Geſchichtsphiloſophie *Auguſtins,* die zum erſten Male den Verſuch unter-

nimmt, die Verwirklichung einer leitenden Idee im Gang der Geſchichte aufzuweiſen. Das große Thema der Geſchichte iſt nach Auguſtin der Kampf des Guten und des Böſen. In dieſem Kampfe ſtehen die beiden Mächte ſich organiſiert gegenüber als Reich Gottes und als irdiſch geſinntes Weltreich. Als vornehmſter Repräſentant des Reiches Gottes gilt die Kirche und im Alten Teſtament das Offenbarungsvolk, doch iſt Auguſtinus weltoffen und weitblickend genug um anzuerkennen, daß die Gnade auch außerhalb der ſichtbaren Gemeinſchaft der Kirche die Menſchen guten Willens zum Heile führt. Großzügiger hatten dieſen Univerſalismus des Heilswillens Gottes ſchon vorher Juſtin und Klemens von Alexandrien betont, wenn ſie vom Wirken des Logos in der Heidenwelt ſprachen.

Die Geſchichtsphiloſophie Auguſtins wird nun zum Grundriß einer philosophia perennis für die ganze folgende Zeit.

Maßgebend iſt ſie zunächſt für die gläubige *chriſtliche* Philoſophie. Sie beherrſcht nicht nur die Geſchichtsphiloſophie des Mittelalters (Otto von Freiſing, Dante), ſondern mit ihrer leitenden Idee auch die chriſtliche Geſchichtsphiloſophie der Neuzeit (Boſſuet, Friedrich Schlegel, Goerres, Rocholl, ruſſiſcher und polniſcher Meſſianismus), nur daß der geſchichtliche Blick umfaſſender und gegenüber der einſeitig religiöſen Auffaſſung Auguſtins die Bedeutung der weltlichen Kultur und der natürlichen Faktoren der Geſchichte beſſer gewürdigt wird.

Aber auch weit über den Umkreis der ſpezifiſch-chriſtlichen Philoſophie dringen die Grundgedanken der Civitas Dei vor, wenn auch in mannigfach veränderter Geſtalt. Sie kehren wieder, ſoweit die Philoſophie des Geiſtes und eine Vernunft im Daſein anerkannt wird. Der Sinn der Geſchichte wird mit vielen Namen bezeichnet, aber der Sache nach iſt das „Reich Gottes“ gemeint, und gewöhnlich wird das Ziel abſchließend unter dieſen Geſichtspunkt geſtellt. Die Erklärung ſucht alles möglichſt aus natürlichen Urſachen zu verſtehen, aber um ein letztes Verſtändnis zu finden, ſteigt ſie zu Gott auf.

Herder, der Schöpfer der erſten großen neuzeitlichen Geſchichtsphiloſophie, ſieht den Sinn der Geſchichte in der Entfaltung der Humanität, alſo im Menſchen. Das ſcheint ein voller Gegenſatz zu Auguſtinus zu ſein, der das Ziel in Gott ſucht. Aber der Gegenſatz überbrückt ſich, denn wie bei Auguſtinus das Reich Gottes zugleich Weſensvollendung des Menſchen iſt, ſo iſt bei Herder die Humanität zugleich Reich Gottes. Obwohl ſich der ganze Verlauf der Geſchichte natürlich erklärt, iſt er nach Herder doch zu-

gleich die Ausführung eines göttlichen Weltplanes, er iſt, wie mit einem ſchönen Ausdruck geſagt wird, der „Gang Gottes über die Nationen". In der Erklärung der Tatſachen unterſtreicht Herder den Einfluß der Natur, aber ebenſo die ſelbſtändige Bedeutung des menſchlichen Geiſtes: „Das Klima zwingt nicht, ſondern es neiget."

Für *Kant* iſt das Ziel der Geſchichte die Entwicklung des Menſchen zur Freiheit des Geiſtes. Gedacht iſt an die ſittliche Freiheit, denn die Sittlichkeit iſt für Kant der höchſte der Kulturwerte. Verwirklicht wird das Ideal nur in einer ſittlichen Gemeinſchaft, mit der ſich zugleich eine vollkommene Staatsverfaſſung verbindet. Dieſe Gemeinſchaft nennt Kant mit dem bibliſchen Ausdruck das „Reich Gottes auf Erden", nur daß er den Begriff im Sinne ſeiner eigenen Religionsphiloſophie umdeutet. Die geſchichtliche Entwicklung wird gelenkt durch die göttliche Vorſehung, die unvermerkt das menſchliche Tun leitet. Die Vorſehung gibt die Gewißheit eines Fortſchritts in der Geſchichte, der ein Poſtulat der praktiſchen Vernunft iſt, weil ohne ihn die Geſchichte ſinnlos wäre. Später allerdings ſagt Kant im Sinne ſeiner kritiſchen Philoſophie nur noch, wir müßten die Geſchichte ſo betrachten, „als ob" Gott in ihr beſtimmte Zwecke verfolge.

Die großen Syſteme des deutſchen Idealismus übernehmen von Kant den Gedanken, daß die Geſchichte ein Fortſchreiten zur Freiheit iſt, in der die Vollendung des Geiſtes liegt, nur daß *Fichte* mit Kant in der Sittlichkeit, *Schelling*, wenigſtens anfangs, in der Kunſt, *Hegel* in der Philoſophie die höchſte Erſcheinung der Freiheit ſieht. Auch ihnen iſt dieſes Ideal die Verwirklichung eines „Reiches der Vernunft" oder, religiös geſprochen, des „Reiches Gottes". Ihr Pantheismus ſieht in der Geſchichte ſogar die Entwicklung des göttlichen Geiſtes ſelbſt. Daraus ſchließt Hegel, daß der ganze Gang der Geſchichte ein Ausdruck der Vernunft ſei. Doch bleibt, wie bereits erwähnt, ſelbſt bei ihm Raum für das Irrationale, das als Prinzip des Widerſpruchs in die Entwicklung der Vernunft ſelbſt aufgenommen iſt. Nachdrücklicher ſpricht von dem Irrationalen der ſpätere Schelling. Die ſelbſtändige Bedeutung der Perſönlichkeit ſcheint auf dem Boden dieſes Pantheismus in dem mit logiſcher Notwendigkeit voranſchreitenden Weltprozeß verloren zu gehen, aber ſelbſt Hegel will ſie nicht auslöſchen, ſondern betont, daß ſich gerade im Zuſammenhang des göttlichen Lebens die perſönliche Freiheit vollende, und Fichte erklärt, daß die großen Perſönlichkeiten nicht, wie Kant meine, als blinde Werkzeuge von der Vorſehung benützt werden, ſondern mit klarem Bewußtſein die Abſichten Gottes aufnehmen.

Dem Idealismus der deutſchen Philoſophie ſteht *W. v. Humboldt* nahe. Seine Ausführungen ſind um ſo wertvoller, als ſie das Ergebnis ausgebreiteter hiſtoriſcher Studien ſind und ebenſoviel kritiſchen Sinn wie geſchichtliches Feingefühl bekunden. In der berühmten Abhandlung „Über die Aufgabe des Geſchichtsſchreibers" ſucht er den Nachweis zu erbringen, daß die Zahl der ſchaffenden Kräfte in der Geſchichte durch die unmittelbar in den Begebenheiten auftretenden nicht erſchöpft ſei, ſondern in dieſen richtunggebend und kraftſpendend göttliche „Ideen" ſich auswirken, ohne die insbeſondere der Aufbruch des Geiſtes in den großen hiſtoriſchen Perſönlichkeiten nicht zu verſtehen ſei: „Die Weltgeſchichte iſt nicht ohne eine Weltregierung verſtändlich."

Von den großen Hiſtorikern ſpricht beſonders *L. v. Ranke* von dem Walten der „Ideen" in der Geſchichte mit einer Betonung, die auf geheimnisvolle Tiefen hinweiſt. Mit den Anſchauungen der philosophia perennis berührt ſich auch die Geſchichtsphiloſophie *Lotzes*.

Die Mitte des 19. Jahrhunderts läßt auch in der Geſchichtsphiloſophie den Naturalismus, Kollektivismus und Poſitivismus vordringen und bis zu voller Fluthöhe anſteigen. Aber ſeit Jahrzehnten geht dieſe Flut zurück, und eine neue Bewegung erſtarkt, die in überraſchender Weiſe wieder zu den Gedanken der philosopia perennis zurückführt. Jetzt, da die Metaphyſik zu neuem Leben erwacht iſt, wird auch wieder von einem Sinn der Geſchichte, von einer Realiſierung ewiger Ideen und Werte in der Geſchichte, von einem Zuſammenhang mit metaphyſiſchen Tiefen geſprochen. Von neuem erſchließt ſich das Verſtändnis für den Weſensunterſchied von Geiſt und Natur, von naturwiſſenſchaftlicher und geiſteswiſſenſchaftlicher Erklärung, für die Bedeutung der Perſönlichkeit in der Geſchichte. Es ſei nur an die Namen *Dilthey, Windelband, Rickert, Eucken, Spranger, Bernheim* u. a. erinnert.

3. DER WAHRHEITSGEHALT DER PHILOSOPHIA PERENNIS

Daß dieſe Art der Geſchichtsphiloſophie als philosophia perennis durch die Jahrtauſende geht und die Bewegung immer wieder in dieſe Bahn zurücklenkt, hängt mit dem innern Wahrheitsgehalt ihrer Grundgedanken zuſammen. Es kann hier dieſer Wahrheitsgehalt nicht im einzelnen begründet, es ſoll nur kurz grundſätzlich dargelegt werden, aus welchen Quellen die philosophia perennis ihre Begründung ſchöpft und wie weit ihre wiſſenſchaftliche Begründung reicht.

Zunächſt muß und wird die Geſchichtsphiloſophie beſtrebt ſein, ſich an der Geſchichte ſelbſt zu orientieren, ihre leitenden Ideen aus den Tatſachen zu gewinnen oder wenigſtens an ihnen zu erproben. Dieſe Forderung iſt nachdrücklich zu betonen, weil ſo viel dagegen gefehlt wird. Nicht nur die ſpekulativen Syſteme des deutſchen Idealismus, ſondern die geſchichtsphiloſophiſchen Syſteme überhaupt haben die Neigung, a priori gewiſſe Ideen an die Geſchichte heranzubringen und die Tatſachen nach dieſen Ideen zu gruppieren und deuten, ſtatt die Tatſachen als ſolche ſprechen zu laſſen. Aber der Verſuch, aus den geſchichtlichen Tatſachen allein in den letzten Fragen eine ausreichende Gewißheit zu gewinnen, ſtößt auf unüberwindliche Schranken und bringt es nur zu einem beſcheidenen Ertrag. Eine letzte Gewißheit iſt nur aus der allgemeinen Welt- und Lebensanſchauung zu gewinnen. Es wäre töricht, jeden Einfluß von dort auszuſchließen, aber es iſt notwendig, die Art und Quelle der Gewißheit genau zu kennzeichnen und deutlich anzugeben, wie weit ein Schluß aus den Tatſachen möglich iſt.

Das ſei in Bezug auf die letzten Fragen nach dem Sinn und den tiefſten Urſachen des geſchichtlichen Geſchehens kurz ausgeführt.

Die philosophia perennis ſpricht von einem *Sinn der Geſchichte*. Hat die Geſchichte als Ganzes einen Sinn? Iſt ihr ein Ziel geſetzt, und ſtrebt ſie als Ganzes dieſem Ziel entgegen?

Der Hiſtoriker findet in den Tatſachen bedeutſame Zuſammenhänge, die eine ſolche Sinndeutung zum wenigſten ermöglichen und ſelbſt nahelegen. Vorausſetzung eines einheitlichen Sinnes iſt zunächſt ein Zuſammenhang der Art, daß ſämtliche Teile überhaupt zu einem Geſamtertrag zuſammenwirken. Nun zeigt die Geſchichte zwar keineswegs in ihrem ganzen Verlauf ein ſolches Zuſammenwirken der Teile, ſondern viele Entwicklungsreihen gehen lange Zeit, ohne ſich zu berühren, nebeneinander her, aber alle Reihen münden ſchließlich in dasſelbe Strombett einer einzigen großen Kulturgemeinſchaft, ſo daß ſie mit ihrem Ertrag auf ein gemeinſames Ziel hingeordnet ſein können. Die zweite Vorausſetzung iſt, daß die Geſamtbewegung ſich als ein Fortſchreiten in der Richtung auf ein wertvolles Endziel darſtellt. Auch dieſe Tatſache eines wertvollen Fortſchritts in der Geſchichte iſt unverkennbar. Deutlich fällt ein Fortſchritt der Kultur ins Auge, beſonders wenn man die ferne Vergangenheit mit der Gegenwart vergleicht.

Aber eine endgültige Antwort läßt ſich aus der Geſchichte ſelbſt nicht gewinnen. An vielen Stellen fehlt der Zuſammenhang, vieles bleibt ſinnlos

und ſinnwidrig, rätſelhaft und unbegreiflich, es iſt wohl geeignet, uns an dem Sinn des Ganzen irre zu machen. Skeptizismus und Peſſimismus führen ein ungeheures Material ins Feld, und der einfache Blick auf die Wirklichkeit ſcheint ihnen recht zu geben. Wenn die philosophia perennis trotzdem daran feſthält, daß die Geſchichte einen Sinn hat, daß ſie fortſchreitend einem beſtimmten Ziele entgegengeht und auch das Widerſtrebende letzthin dieſem Ziel untergeordnet iſt, ſo geſchieht dies in der Überzeugung, daß das Leben der Menſchheit einen Sinn haben muß, wenn anders es eine Vernunft im Daſein gibt. Wenn Vernunft im Daſein herrſcht, deutlicher geſagt, wenn eine göttliche Vorſehung den Lauf der Dinge lenkt, dann und nur dann iſt es gewiß, daß die Geſchichte einen Sinn hat. Dieſer Vorſehungsglaube kann nun ſeinerſeits durch die Geſchichte beſtärkt, aber er kann durch das ſcheinbar Sinnloſe in ihr ebenſo erſchüttert werden. Seine letzte Gewißheit ſchöpft er in der Regel aus andern Quellen. Es iſt eine Vorausſetzung, die aus der allgemeinen Weltanſchauung an die Geſchichtsphiloſophie herangebracht wird. Hier weiſt die Geſchichtsphiloſophie über ſich hinaus auf die Metaphyſik.

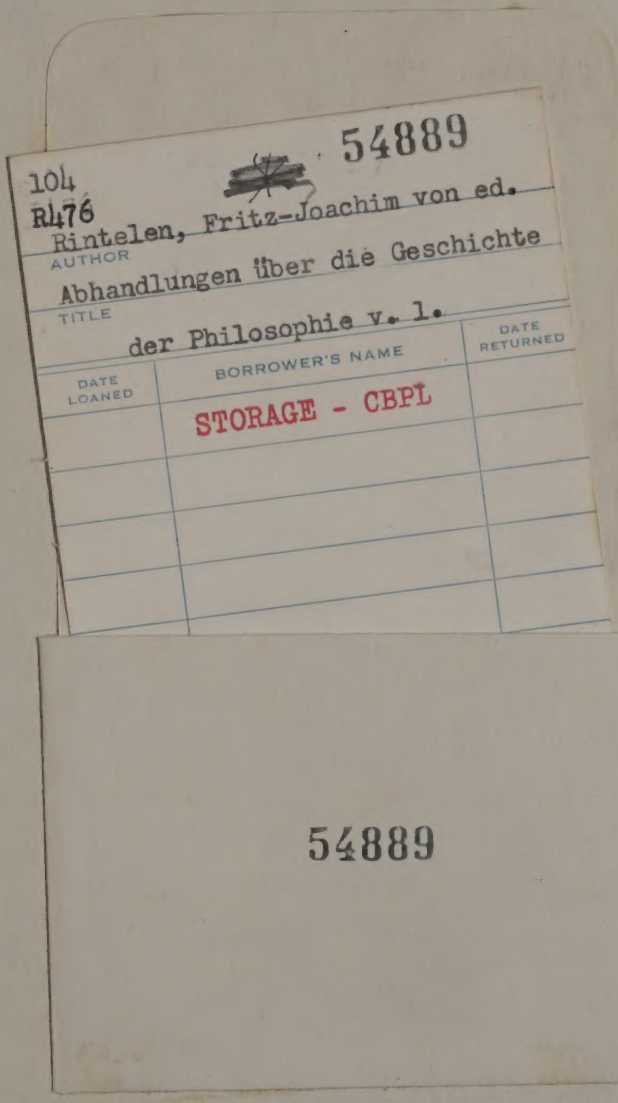
Wollen wir nun das *Ziel* der Geſchichte *inhaltlich* beſtimmen, ſo ergibt ſich das Ziel, das erreicht werden *ſoll*, einfach aus der Natur der Sache. Die geſchichtliche Aufgabe der Menſchheit kann naturgemäß nur darin beſtehen, ihre Anlagen in rechter Richtung zu entfalten und dadurch ihre Idee zu verwirklichen. Dieſes Ziel ſtellt ſich unter verſchiedenen Geſichtspunkten als Humanität, Menſchheitswohl, Kultur, Reich Gottes dar. Wo man einen Sinn der Geſchichte annimmt, kommt man deshalb immer auf einen dieſer Begriffe zurück.

Schwieriger iſt die Frage, ob und inwieweit *tatſächlich* die Geſchichte dieſes Ziel verwirklicht, ob und inwieweit ſie einen Fortſchritt in dieſer Richtung darſtellt, insbeſondere hinſichtlich der Verwirklichung der höchſten, d. h. der ſittlich-religiöſen Werte. Darin liegt die ſchwerſte Aufgabe, einen Durchblick durch die Geſchichte unter dieſem Geſichtspunkt zu gewinnen, die geſchichtsphiloſophiſche Bedeutung der einzelnen Völker, Zeiten, Tatſachen zu erkennen, den göttlichen Weltplan im Ganzen ahnend zu erfaſſen. Hier gilt es, den Blick auf die Tatſachen gerichtet zu halten, aber es iſt unendlich ſchwer, von ihnen aus den Sinn des Ganzen zu erfaſſen. Das wiſſenſchaftliche Ideal wäre es, vorausſetzungslos an die Tatſachen heranzutreten und aus ihnen allein Richtung, Ziel und Sinn der Bewegung herauszuleſen. Auf dieſem rein induktiven Wege iſt nie eine Geſchichts-

philoſophie entſtanden. Ein Zuſammenhang wird erſt erkenntlich im Lichte einer leitenden Idee, die an gewiſſen Tatſachen dem Geiſte aufleuchtet und dann an die Geſchichte herangetragen wird, um ihre hiſtoriſche Wahrheit zu erproben. Reſtlos iſt keine Idee durchzuführen, es bedeutet ſchon viel, wenn ſie in etwa einen Durchblick durch die Geſchichte eröffnet. Eine ſolche Idee gewaltigſter und fruchtbarſter Art iſt die chriſtliche Idee vom Sündenfall und der Erlöſung, von Chriſtus als der Zeitenmitte und dem von ihm begründeten Reiche Gottes als dem Sinn der Geſchichte. Sie iſt religiöſen Urſprungs und hat unbedingte Gewißheit nur für den Glauben. Ihre Durchführung und Anwendung auf die ganze geſchichtliche Entwicklung gibt die ſchwerſten Probleme auf, aber anderſeits erſchließt ſie ſo lichtvolle, weitreichende Perſpektiven rückwärts und vorwärts, daß die Tatſachen ihr auch bis zu einem gewiſſen Grade eine wiſſenſchaftliche Begründung geben. So hat ſie auch in die philosophia perennis Eingang gefunden. Nicht als gläubiger Chriſt, ſondern als Philoſoph ſagt Hegel von Chriſtus: „Bis hierher und von daher geht alle Geſchichte[5].“

[5] Weitere Begründung der philosophia perennis in des *Verfaſſers* „Geſchichtsphiloſophie“ [3], Kempten 1923.

Das Geſamtregiſter befindet ſich am Schluſſe des zweiten Bandes


104
R476
54889
Rintelen, Fritz-Joachim von ed.
AUTHOR
Abhandlungen über die Geschichte
TITLE
der Philosophie v. 1.
DATE LOANED
BORROWER'S NAME
DATE RETURNED
STORAGE - CBPL
54889